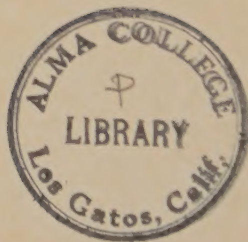

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Los Gatos, Calif.

BIJDRAGEN

TIJDSCHRIFT VOOR PHILOSOPHIE EN THEOLOGIE

R. KWANT
J. JORDENS
A. KNOCKAERT
A. VAN KOL

MET SUBSIDIE VAN DE BELGISCHE REGERING

DEEL ZESTIEN • 1955 • AFLEVERING I

CENTRALE DRUKKERIJ N.V., NIJMEGEN — STANDAARDBOEKHANDEL N.V., ANTWERPEN

BIJDRAGEN

Verschijnt viermaal per jaar: in Februari, Mei, September en November. De abonnementsprijs bedraagt voor Nederland f 14.—, franco per post; voor België frs 185.—, franco per post. Afzonderlijke afleveringen voor Nederland f 4.25; voor België frs 55.—.

REDACTIE-ADRES

Voor Nederland: Redactie Bijdragen, Tongersestraat 53, Maastricht.
Voor België: Redactie Bijdragen, Minderbroedersstraat 11, Leuven.

ADMINISTRATIE-ADRES

Voor Nederland: Centrale Drukkerij N.V., Arminiaanse Plaats 7-9, Nijmegen, Tel. K. 8800-25626, Giro 50503. — Voor België: N.V. Standaard-Boekhandel, Huidevetterstraat 53, Antwerpen, Tel. 395804-395805, Giro 83065.

INHOUD

R. KWANT, O.E.S.A. — De zingedachte van Maurice Merleau-Ponty . . . 1
La notion de „sens" dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty . . . 31

J. JORDENS, S.J. — De godsidee en de verlossingsleer van de Bhagavadgîtâ . . . 33
L'idée de Dieu et de la rédemption dans la Bhagavadgîtâ . . . 51

A. KNOCKAERT, S.J. — Verschijningen en private openbaringen . . . 53
Erscheinungen und Privatoffenbarungen . . . 67

A. VAN KOL, S.J. — Moraalproblemen: Caritas en humanitas . . . 69
Amour de charité et amour de solidarité . . . 89

Boekbesprekingen (zie blz. 3 van de omslag) 91

ADRESSEN:

Dr Remigius KWANT, O.E.S.A.: Klooster „Marienhage", Augustijnendreef, Eindhoven. — Jos. JORDENS, S.J.: St. Xavier's College, Calcutta (India). — A. KNOCKAERT, S.J.: Minderbroedersstraat 11, Leuven. — Prof. Dr Alph. VAN KOL, S.J.: Tongersestraat 53, Maastricht.



DE ZINGEDACHTE VAN MAURICE MERLEAU-PONTY

INLEIDING

„Het is een grote dwaling, aldus MERLEAU-PONTY, te menen dat een naamsverandering plaats kan vinden zonder een verandering in de dingen" [1].

Welnu, wat het woord „zin" betreft, zijn wij getuigen van een zeer markante naamsverandering: het heeft veelal de plaats ingenomen van het woord „doel". Deze naamsverandering betreft een grondmoment van ons mens-zijn en moet dus een verstrekkende achtergrond hebben. Het blootleggen van deze achtergrond is echter een taak welke het kader van een artikel ver te buiten gaat. Wij willen hier de zingedachte van MAURICE MERLEAU-PONTY trachten te benaderen.

Dit is niet bepaald een gemakkelijke opgave. De wijsbegeerte van MERLEAU-PONTY heeft als centraal thema én als innerlijk kenmerk een zeer bepaalde vorm van eenheid, nl. de eenheid van wederzijdse implicatie [2]. Deze eenheid bestaat niet absoluut, doch slechts in de veelheid. Het vele is één omdat en voorzover de delen elkaar aanwijzen, elkaar impliceren, zonder elkaar niet gedacht kunnen worden. Deze eenheid wordt gekenmerkt door een dialektische verhouding tussen de verschillende momenten. MERLEAU-PONTY heeft haar leren kennen in een diepgaande analyse van de „vorm" of „Gestalt" [3], centraal thema van de Gestaltpsychologie, en hij vindt haar overal terug. De eenheid van wederzijdse implicatie (hij spreekt ook van wederzijdse innerlijkheid der delen) bestaat tussen bewustzijn en wereld [4], tussen bewustzijn en lichaam [5], tussen zin en materie [6], tussen de ver-

---

[1]) *Sens et non-sens,* Nagel, Paris, 1948, p. 345. Wij citeren dit werk voortaan als volgt: *S.N.S.*

[2]) Men vindt een zeer markante beschrijving van deze eenheid in *La structure du comportement,* Presses Universitaires de France, Paris, nouvelle édition 1949, p. 174-175. Wij citeren dit werk voortaan als volgt: *S.C.*

[3]) „La forme, au sens où nous l'avons définie, possède des propriétés originales à l'égard de celles des parties qu'on en peut détacher. Chaque moment y est déterminé par l'ensemble des autres et leur valeur respective dépend d'un état d'équilibre total dont la formule est un caractère intrinsèque de la „forme"." *S.C.,* p. 101.

[4]) „Le monde est inséparable du sujet, mais d'un sujet qui n'est rien que projet du monde, et le sujet est inséparable du monde, mais d'un monde qu'il projette lui-même." Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception,* Gallimard, Paris, 1945, p. 491. Wij citeren dit werk voortaan als volgt: *P.P.*

[5]) „C'est que mon existence comme subjectivité ne fait qu'un avec mon existence comme corps et avec l'existence du monde et que finalement le sujet que je suis, concrètement pris, est inséparable de ce corps-ci et de ce monde-ci. Le monde et le corps ontologiques que nous retrouvons au coeur du sujet ne sont pas le monde en idée ou le corps en idée, c'est le monde lui-même contracté dans une prise globale, c'est le corps lui-même comme corps-connaissant". *P.P.* 467.

[6]) Deze eenheid zullen wij in het volgende uitvoerig bespreken.

schillende aspecten ener gemeenschap [7]), tussen de verschillende facetten ener historische periode [8]), tenslotte tussen de verschillende aspecten van ons mens-zijn :

> „De existentie kan geen uitwendig of wisselvallig attribuut bezitten. Zij kan niet iets zijn, wat dan ook, — ruimtelijk, sexueel, tijdelijk —, zonder het helemaal te wezen, zonder haar „attributen" op te nemen en er haar zijnsdimensies van te maken, zodat een enigszins nauwkeurige analyse van één ervan in werkelijkheid het subject zelf betreft. Er zijn geen overheersende problemen en ondergeschikte problemen : alle problemen zijn concentrisch" [9]).

Ieder thema sluit dus alle andere in. Deze eenheid nu kenmerkt ook het wijsgerig exposé zelf van MERLEAU-PONTY ; alle momenten ervan verraden elkaar, kunnen slechts in het licht van het geheel begrepen worden. Wij kunnen de zingedachte van deze wijsgeer dan ook niet afzonderen uit het geheel van zijn wijsgerig denken. Dit artikel wil dus zijn wijsbegeerte zelf belichten vanuit de zingedachte.

In een ander artikel [10]) hebben wij reeds geschreven over de zingedachte van MERLEAU-PONTY, doch vooral in het licht van het kencritisch probleem. Ziehier de voornaamste conclusies van voornoemd artikel :

1. Zin is, als correlaat van intentionaliteit in de meest brede zin van het woord, niet definiëerbaar. Iedere poging tot definiëring definiëert zin vanuit zin.

2. Zin bestaat niet in de werkelijkheid buiten ons, los van onze menselijke ontmoeting, maar ook niet als immanent idee. Alle zin bestaat in de wereld, doch in de wereld van onze ontmoeting.

In dit artikel beschouwen wij het zinprobleem niet onder kencritisch opzicht, doch op zichzelf.

I. HET ZINPROBLEEM VAN MERLEAU-PONTY

Volgens de mening van MERLEAU-PONTY staat het wijsgerig denken niet los van leven, van situatie en van historie. Zijn wijsbegeerte wil immers zijn : een terugkeer tot het „irréfléchi", dus terugkeer tot het leven [11]). Hoezeer hij elders zijn afhankelijkheid ten opzichte van HEGEL ook moge erkennen [12]), hij neemt expliciet stelling tegen HEGEL om de historische gebonden-

---

[7]) Zie b.v. *S.N.S.*, p. 176-180.

[8]) Zie b.v. *P.P.*, p. 199-202.

[9]) *P.P.*, p. 469.

[10]) R. C. KWANT, *Transcendeert Merleau-Ponty het realisme?* Tijdschrift voor Philosophie, XVI (1954) 236-263.

[11]) *P.P.*, Avant-Propos, p. II-V.

[12]) „Hegel est à l'origine de tout ce qui s'est fait de grand en philosophie depuis un siècle .... Si nous ne renonçons pas à l'espoir d'une *vérité*, par delà les prises de position divergentes, et si, avec le sentiment le plus vif de la subjectivité, nous gardons le voeu d'un nouveau classicisme et d'une civilisation organique, il n'y a pas, dans l'ordre de la culture, de tâche plus urgente que de relier à leur origine hégélienne les doctrines ingrates qui cherchent à l'oublier". *S.N.S.*, p. 125-126.

heid van de wijsgeer te benadrukken[13]). Ons „irréfléchi" is wezenlijk historisch gesitueerd, dus ook de wijsbegeerte die daarin wortelt. Wetenschappen en kunsten vinden hun grond in dezelfde situatie; daarom erkent MERLEAU-PONTY de samenhang tussen deze beide en de wijsbegeerte. Welnu, in onze historische situatie, dus ook in wijsbegeerte, wetenschappen en kunsten treedt een zeer markant zinprobleem naar voren. Wij zullen met MERLEAU-PONTY dit probleem bezien, om zo het terrein voor te bereiden voor de wijsgerige beschouwing.

1. Het zinprobleem in onze historische situatie

Wij zouden onze historische situatie als volgt samen kunnen vatten:

> „Er is niet zozeer een begrijpbare wereld, er zijn veeleer lichtvolle kernen, gescheiden door flarden van nacht" [14]).

Kenmerkend voor onze tijd is de groeiende bewustwording van de afwezigheid van zin, van de gegevenheid van „non-sens" [15]). Deze bewustwording is mede een ontgoocheling:

> „Men had ons geleerd, dat de oorlogen geboren worden uit misverstanden die uit de weg geruimd kunnen worden en uit toevallen die kunnen worden bezworen door de kracht van geduld en moed" [16]).

Na de eerste wereldoorlog leerde men de jeugd leven in een ongegrond optimisme, waaruit echter de nieuwe oorlog haar deed ontwaken. De mens werd gesteld tegenover de geïncarneerde absurditeit en onmenselijkheid van het Nazisme, met zijn concentratiekampen en antisemitisme[17]). Jarenlang was de Franse jeugd hiervan machteloze getuige. Hoe zou men dan nog kunnen geloven in het incidenteel karakter van de „non-sens"? De wijsbegeerte van MERLEAU-PONTY zal dan ook de principiële mogelijkheid van onzinnigheid erkennen.

Met deze ontgoocheling hangt samen een scepticisme tegenover de heersende en gestabiliseerde moraal. Men kan deze blijven erkennen, aldus MERLEAU-PONTY, zolang men leeft in een wereld van ideeën, maar confrontatie met de feiten doet het hypocritisch karakter der democratische moraal inzien. Immers, zij concentreert zich rond het ideaal der vrijheid, maar hiertegen heeft MERLEAU-PONTY het bezwaar, dat de vrijheid slechts een „ideaal" is, dat zij slechts bestaat als idee, en niet als werkelijkheid. Er is

---

[13]) *Eloge de la philosophie,* Gallimard, Paris, 1953, p. 65-78. Wij citeren dit werk voortaan als volgt: *E.P.*

[14]) *S.N.S.,* p. 9.

[15]) „Le héros des contemporains n'est pas un sceptique, un dilettante, ni un décadent. Simplement, il a l'expérience du hasard, du désordre et de l'échec, de 36, de la Guerre d'Espagne, de juin 40. Il est dans un temps où les devoirs et les tâches sont obscurs. Il éprouve mieux qu'on ne l'a jamais fait la contingence de l'avenir et la liberté de l'homme. Tout bien considéré, rien n'est sûr: ni la victoire, encore si lointaine, ni les autres, qui ont souvent trahi". *S.N.S.,* p. 379.

[16]) *S.N.S.,* p. 281-282.

[17]) *S.N.S.,* p. 282 en volgende.

vrijheid voor een bevoorrechte groep van mensen, maar deze vrijheid is gebouwd op de slavernij van een gehele klasse en van werelddelen [18]). Men predikt de illegaliteit van het geweld, maar het geweldloos leven van rijke klassen in rijke landen is wezenlijk gebouwd op onderdrukking van anderen [19]). De werkelijkheid negeert dus de universaliteit van het ideaal dat men belijdt. Terugkeer tot de feiten heeft geleerd dat :

> „Een gemeenschap niet de tempel is van de waardenidolen die figureren op de voorgevel van haar monumenten of in haar grondwettelijke teksten ; zij is waard wat in haar de betrekkingen van mens tot mens waard zijn" [20]).

Doordat de mens vanuit de wereld der ideeën teruggeworpen werd in de werkelijke wereld, heeft hij ook geleerd dat volkomen integriteit niet mogelijk is. Zeker, wanneer men zich opsluit in de zin die onze actie „voor ons" heeft, dus binnen zijn eigen bedoelingen, dan schijnt er sprake te kunnen zijn van volkomen integriteit. Maar dit is slechts zelfbedrog. Immers, eenieder die handelt — en leven is actie —, treedt naar buiten, in de wereld. Onze daden hebben niet enkel een gelaat voor ons, doch ook een gelaat voor de anderen. Onze actie draagt niet enkel bij tot ons eigen lot, maar ook tot het lot van anderen. Onze daden dragen wezenlijk bij tot een intersubjectieve historie.

> „Wij zijn ertoe gebracht om op ons te nemen en als de onze te beschouwen, niet enkel onze bedoelingen, de zin die onze daden hebben voor ons, maar ook haar consequenties naar buiten, de zin die zij hebben in een zekere historische contekst" [21]).

Zo beschouwd — en dit is de enig wettige beschouwing — heeft onze actie een zin die wij niet kunnen overzien, een moraliteit die zich ver uitstrekt buiten onze subjectieve bedoelingen [22]). Doordat men b.v. het onrecht duldt, het „laat bestaan", is men mede verantwoordelijk voor het lot der onderdrukten. Een beroep op machteloosheid geldt hier niet. Want machteloosheid bestaat niet fataal, zij ontstaat slechts doordat velen zich machteloos wanen.

> „Wij zijn in de wereld, met haar vermengd, met haar gecompromitteerd" [23]).

Onze bedoelingen zijn dus geen maatstaf voor onze zuiverheid, de maatstaf ligt in de wereld, in de historie. Het is mogelijk dat wij schuldig zijn, ondanks alle goede bedoelingen. De zin onzer actie is wezenlijk „open". De vermeende „zin" onzer actie kan zich openbaren als onzinnigheid ; hij is wellicht reeds onzinnigheid voor hen die de historie beter verstaan dan wij. Vandaar een noodzakelijke belangstelling voor de historie ; vlucht uit de historie is niet slechts immoreel, maar zelfs onmogelijk, een vorm van zelfbedrog.

---

[18]) Maurice MERLEAU-PONTY, *Humanisme et terreur* (*Essai sur le problème communiste*), Gallimard, Paris, 7e édition, 1951, préface, p. XX. Wij citeren dit werk voortaan als volgt : *H.T.*

[19]) Ibidem.

[20]) *H.T.*, préface, p. X.

[21]) *S.N.S.*, p. 294.

[22]) *H.T.*, préface, p. XXXIV.

[23]) *S.N.S.*, p. 298.

Vinden wij geen veiligheid binnen heersende levensbeschouwingen? MERLEAU-PONTY oordeelt niet gunstig over het Katholicisme. Hij ontkent niet dat er waardevolle elementen zijn in de Christelijke leer. Zij predikt immers de ware menselijkheid, de erkenning van de mens door de mens. Maar anderzijds is de Katholiek — de historie zou hiervan getuigen — ook altijd iemand die berust, en die zich door die berusting compromitteert. Tweeslachtigheid kenmerkt de gedraging van de Katholiek in de wereld. Deze steeds zich herhalende tweeslachtigheid moet wortelen in de Katholieke leer zelf, en MERLEAU-PONTY meent die wortel te kunnen aanwijzen. Het Katholicisme predikt enerzijds een God die oneindige volmaaktheid is, die geen enkel belang heeft in de schepping. In dit licht is iedere zinwording onbelangrijk en bijkomstig. Hierdoor zou de compromitterende berusting van de Katholiek worden verklaard. Anderzijds is de Katholieke God de God der incarnatie, is de menselijke zinwording zo belangrijk dat een God daarvoor gestorven is. Vandaar elementen van progressiviteit in de Katholieke moraal. De Katholiek erkent dus het belang van de zinwording, maar hij zal zich daarin niet ernstig engageren. De revolutie kan niet rekenen op de Katholiek [24]).

Vinden wij dan misschien een zinbelofte in het Communistisch Oosten? MERLEAU-PONTY is wel van mening dat er geen hoop is op een zinvolle menselijke wereld tenzij binnen het Marxistisch perspectief [25]). Maar hij kan geen gedetermineerde historie aanvaarden. De zinvolle wereld moet verwerkelijkt worden door mensen, dus op contingente wijze. Onder dit opzicht zijn de vooruitzichten niet bijzonder hoopvol. Immers, hoe welwillend MERLEAU-PONTY ook leer en activiteit van het officieel Communisme interpreteert, hij heeft uiting gegeven aan zijn vrees dat het Stalinistisch Communisme uitgroeide tot een bureaucratie, tot een dictatoriale macht, dat het

---

[24]) Zie over dit vraagstuk MERLEAU-PONTY's artikel: *Foi et bonne foi*, opgenomen in *Sens et non-sens*, p. 351-370. MERLEAU-PONTY's beschouwingen omtrent de historische en de doctrinaire waarheid van het Katholicisme zijn zeer eenzijdig. Historisch gezien kan men moeilijk betwisten dat het Katholicisme het karakter heeft aangenomen van een zeer effectieve revolutie, maar dan van een revolutie die weigert, haar toevlucht te nemen tot immorele middelen (althans principiëel). Wat de doctrinaire tegenspraak betreft welke gevonden zou worden tussen God als „Actus Purus" en den geïncarneerden God, deze tegenspraak bestaat slechts, indien men de attributen van God slechts ziet als positieve en eenzinnige praedicaten. Dan kunnen beschouwingen omtrent de goddelijke al-volmaaktheid en onveranderlijkheid inderdaad leiden tot een devaluatie van zinwording en geschiedenis. Indien men echter het overwegend negatief en analoog karakter dezer attributen voor ogen houdt, dan is een dergelijk besluit onwettig. Tenslotte komt het ons voor, dat MERLEAU-PONTY de Christelijke berusting onvoldoende begrijpt. Enerzijds neemt het Christendom nooit vrede met onrecht en zonde, maar het erkent deze als gegeven feitelijkheid waartegen het strijdt. Maar dit niet alleen. Het Christendom is een „Umwertung der Werte"; het heeft een positieve zin gegeven aan de „non-sens"; de verdragende liefde geeft een positieve waarde aan lijden en dood. De berusting is niet een inerte, passieve houding, maar een actieve opname van de „non-sens", waardoor zin ontstaat in de zinloosheid zelf. Zie hieromtrent ook de opmerkingen van Alphonse DE WAELHENS, *Une philosophie de l'ambiguïté* (*L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*), Publications universitaires de Louvain, Louvain, 1951, p. 377-383.

[25]) Zie b.v. *H.T.*, p. 165; p. 168.

officieel Communisme wezenlijke fouten van het bestreden kapitalisme tot de zijne maakte [26]).

Overal openbaart de zin zich dus tegen een achtergrond van zinloosheid. Wij zijn getuigen geweest van de geïncarneerde zinloosheid; de democratische idealen blijken doordrongen van hypocrisie; de vermeende integriteit onzer bedoelingen kan ons slechts verblinden voor ons werkelijk compromis met de onmenselijkheid der wereld; de leer van het Katholicisme is doordrongen van tweeslachtigheid; de partij die het ideaal der menselijkheid draagt, compromitteert zich. De „non-sens" is dus een feit. Onze wereld is niet per se een zinwereld waarin de zinloosheid een te verwaarlozen bijkomstigheid zou zijn. Zinloosheid is niet een ongelukkig toeval, maar een wezenlijke mogelijkheid. De historische situatie vraagt dus om een wijsbegeerte die de principiële mogelijkheid én van zin én van zinloosheid begrijpelijk maakt. Vandaar keert MERLEAU-PONTY zich tegen al die wijsbegeerten die een absolute redelijkheid der wereld poneren. Vooreerst tegen het realisme dat buiten ons een redelijke wereld aanvaardt, welke slechts onze inschakeling zou vragen. De zin is niet gegeven, hij is een contingente menselijke schepping. De zin ligt dus ook niet vast in een gedetermineerde historie; vandaar keert hij zich evenzeer tegen het determinisme van het officieel Communisme. Ook het idealisme is om dezelfde reden onaanvaardbaar. Immers, volgens het idealisme is de zinwording een ontplooiing van binnen uit van begrip of idee. Zinwording betekent dus slechts dat begrip of idee „tot zichzelf komen", waardoor de zinloosheid evenmin principiëel mogelijk is. De zin is dus niet gegeven, noch in een werkelijke wereld, noch in een gedetermineerde historie, noch in het idee. De zin moet worden verwerkelijkt door de menselijke vrijheid.

2. Het zinprobleem in het perspectief der wetenschappen

De wetenschappen, aldus MERLEAU-PONTY, werden gedragen door een impliciete ontologie, die echter aan het wankelen wordt gebracht door de psychologie van de „vorm".

> „Het schijnt moeilijk te betwisten dat de psychologie van de vorm datgene wat men zou kunnen noemen de impliciete ontologie van de wetenschap omverwerpt" [27]).

Welke is die impliciete ontologie der wetenschappen? Zij is een latente visie, overal aanwezig doch bijna nergens geëxpliciteerd, volgens welke onze wereld een geheel is van principiëel begrijpbare causale processen, dus van doorzichtige relaties. Alle verschijnselen zouden „verklaard" kunnen worden, de wetenschap is wezenlijk explicatief. Ook de levende wezens vallen binnen het bereik van deze kenwijze. Immers, de vitale processen zijn wezenlijk reactie op een stimulus, en kunnen vanuit de stimulus verklaard worden. Om het leven te begrijpen, moet men de meest elementaire „stimulus-respons"-verhoudingen blootleggen, en vervolgens de meer ingewikkelde processen

---

[26]) Dit vraagstuk is centraal thema van *Humanisme et Terreur*.
[27]) *S.N.S.*, p. 166.

daartoe herleiden. Heel de werkelijkheid is op een dergelijke wijze opgebouwd en draagt een atomistisch karakter. Een geheel is begrijpbaar vanuit de causale relaties tussen de delen.

Op welke wijze brengt de psychologie van de vorm deze visie aan het wankelen? Door te laten zien, dat het geheel een eigen wijze van zijn en een eigen wijze van begrijpbaarheid heeft, die niet te herleiden is tot atomistische, causale relaties.

> „De coördinatie door de wetten, zoals de physische gedachte haar beoefent, laat in de verschijnselen een onverklaarbare rest over welke toegankelijk is voor een anderé wijze van coördinatie: de coördinatie door de *zin*"[28]).

Een som van reflexen is nog geen zinvolle gedraging, een som van stimuli nog geen vitaal milieu, een som van qualiteiten geen ding, een som van gedragingen geen levend wezen. Een som van feiten is nog geen historie, een som van lijnen en kleuren geen schilderwerk, een som van klanken geen melodie. De atomistische verklaring, die alles pretendeerde te verklaren, verklaart uiteindelijk niets, want ieder betekenisvol „iets" is primair een zingeheel en moet als zodanig worden geviseerd. De atomen zijn geen primaire gegevens, doch resulteren slechts uit analyse. Wil men de wezenlijke begrijpbaarheid der wereld niet voorbijzien, dan moet men zijn aandacht dus allereerst richten op het zingeheel als zodanig; door dit na te laten, hebben de wetenschappen gefaald. De zgn. wereld van de wetenschappen is in werkelijkheid geen wereld, doch projectie van een denken dat zijn eigen aard vergat.

MERLEAU-PONTY gaat nog verder: een zingeheel is ondenkbaar zonder bewustzijn, en een bewustzijn zonder zingeheel[29]). Vandaar trekt hij de volgende conclusie:

> „Indien wij zonder vooroordeel de wijsgerige betekenis van de vormpsychologie willen bepalen, dan zouden wij moeten zeggen dat zij, door de „structuur" of de „vorm" te openbaren als onherleidbaar moment van het zijn, het klassiek alternatief van „bestaan als ding" en van „bestaan als bewustzijn" in quaestie stelt, dat zij een communicatie en als het ware een vermenging vaststelt van het objectieve en van het subjectieve"[30]).

De nieuwe ontologie zal zich dus moeten bezinnen omtrent de aard, het statuut, de betekenis van de „coördinatie door de zin"[31]), welke de grondslag is voor alle ware begrijpbaarheid.

Het spreekt vanzelf, aldus MERLEAU-PONTY[32]), dat een enkele school, wier leer bovendien nog betwist wordt, geen voldoende grondslag biedt om een gehele ontologie te hervormen. Maar de zaken staan er anders voor wanneer er sprake zou zijn van een algemene oriëntatie die op allerlei gebied valt waar te nemen. Welnu, dit is inderdaad het geval.

Physica en chemie worden zich ervan bewust, aldus MERLEAU-PONTY,

---

[28]) *S.C.*, p. 169.
[29]) Wij hebben dit uitgewerkt in het reeds geciteerd artikel. Zie noot 10.
[30]) *S.N.S.*, p. 171-172.
[31]) Zie noot 28.
[32]) *S.N.S.*, p. 172.

dat haar wetten slechts denkbaar zijn en gelden binnen een structuur. Welnu, de structuur

> „Is niet uitgebreid over de ruimte, bestaat niet op de wijze van een ding, zij is het idee waarin is verzameld en samengevat wat zich afspeelt op vele plaatsen. Deze eenheid is die van gepercipiëerde objecten" [33]).

De physische wetten veronderstellen een zinsector waarbinnen zij slechts gelden; deze kan dus niet tot die wetten worden herleid.

De biologie benadrukt steeds meer dat de reacties van een organisme slechts begrepen kunnen worden binnen een zingeheel dat niet alleen alle delen van het organisme omvat, maar ook heel het vitaal milieu, de eigenlijke „wereld" van het organisme [34]). Het organisme is met zijn omgeving verbonden, niet door causale verhoudingen, doch door een soort dialektiek. De stimulus is bekleed met een zin voor het organisme, maar deze zin heeft hij toch weer door het organisme zelf. Ook hier openbaart zich dus de „coördinatie door de zin" [35]).

Dit nieuwe perspectief, de „coördinatie door de zin", treedt nog duidelijker naar voren in de wetenschappen over de mens. Tot voor korte tijd beschouwde de linguistiek de taal als een voorwerp, welks constitutie men vast zou kunnen leggen in algemeen geldende wetten [36]). Nu ziet men in dat de taal niet losgemaakt kan worden van het sprekend subject, dat zij slechts begrepen kan worden als zingeheel voor een sprekend subject, dat alle wetten de sfeer ademen van het zingeheel. De taal is een zingeheel, zowel in haar wording (het diachronisch aspect) als in haar zijn (het synchronisch aspect) [37]). De materie zelf is doordrongen van de luciditeit van de zin, zonder daarin op te gaan. Deze luciditeit betreft evenzeer de wording der taal als haar opname door een concreet subject. Wij vinden hier weer een typisch voorbeeld van de eenheid van wederzijdse implicatie: de tekens zijn „diakritisch" [38]), d.w.z. zij hebben slechts betekenis in verband met elkaar; de exterioriteit wordt overwonnen, maar zo dat de taal toch niet wordt opgelost in de pure innerlijkheid van een voor zichzelf doorzichtige gedachte.

De sociologie beweegt zich in eenzelfde richting. De verschillende factoren die deel uitmaken van eenzelfde samenleving, zijn geen losstaande, objec-

---

[33]) *S.C.*, p. 155-157. Dat de wetenschappen zelf haar objectiviteitspretentie hebben verlaten, wordt ook bevestigd door Michele F. SCIACCA: „L'immagine della natura, quale l'aveva costruita la scienza moderna, ha subito profondi mutamenti, la scienza stessa si è fatta soggettivistica. Oggi lo scienziato non esperimenta per scoprire l'immutabile oggettività della natura . . . . ma . . . . afferma la soggettività e la storicità delle costruzioni scientifiche". *Problema della scienza e scientismo*, in Giornale di metafisica, vol. 8, no. 5, Torino, 1953, p. 509.

[34]) Zie b.v. *S.C.*, p. 163-165.

[35]) Zie noot 28.

[36]) Toen HUSSERL zijn *Logische Untersuchungen* schreef, vatte ook hij de taal op een dergelijke wijze op. Zie Maurice MERLEAU-PONTY, *Sur la phénoménologie du langage*, in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, éd. par H. L. VAN BREDA, Desclée de Brouwer, Paris, 1952, p. 91. Wij citeren dit artikel voortaan als volgt: *P.L.*

[37]) *P.L.*, p. 93-96.

[38]) *P.L.*, p. 96.

tieve momenten, met elkaar verbonden door causale verhoudingen. De samenleving is een zingeheel waarin alles samenhangt, maar waarin geen enkele samenhang gedetermineerd en volkomen noodzakelijk is. Men komt tot het inzicht, dat hier geen sprake is van absoluut noodzakelijke, eens en voor altijd geldende wetten. Hier is geen plaats voor het vroeger wetenschappelijk ideaal, wel echter voor een „compréhension phénoménologique" welke juist de alles omvattende zinsamenhang viseert. Alles is doordrongen van de zineenheid, zonder dat iets geheel daarin opgaat [39]).

Hetzelfde treedt naar voren in de historie. Zij is niet de opeenvolging van onsamenhangende feiten, noch een zingeheel waaruit alle contingentie verbannen zou zijn. Er is een zingeheel; wij hebben, vanuit ons tijdelijk perspectief, een zicht op dit zingeheel. Zonder dat wij de geschiedenis overzien vanuit het gezichtspunt van God of van Sirius [40]), openbaart zich aan ons een zin die wordt in de geschiedenis. Maar de wordende zin staat steeds weer bloot aan het gevaar van zinloosheid [41]).

Ook in de wetenschappen treedt dus het bovenbeschreven zinprobleem naar voren. De wereld van de physicus en van de chemicus, de wereld van het organisme, taal, gemeenschap en historie zijn inderdaad een zingeheel. Zij bieden plaats voor een „compréhension phénoménologique" van de zin. Maar nergens wordt de materie geheel opgelost in de zin. Overal vinden wij een licht van begrijpbaarheid, maar nergens wordt het duister geheel geabsorbeerd in het licht. Overal ontmoeten wij lichtvolle kernen, gescheiden door flarden van nacht. Overal vinden wij zin, maar nergens wordt de zinloosheid volkomen verdreven door de zin.

3. Het zinprobleem in het perspectief der kunst

Merleau-Ponty geeft ons hier een analyse van de werkwijze van Cézanne [42]), van een roman van Simone de Beauvoir [43]), en van de filmkunst [44]). Welnu, in deze drie analyses treedt hetzelfde zinprobleem naar voren.

Cézanne, aldus Merleau-Ponty, weigert te kiezen tussen de schilder die ziet en de schilder die denkt, tussen natuur en compositie. Hij trekt zich terug uit de wereld van volvormde dingen en uit de wereld der ideeën naar ons oorspronkelijk perspectief, waarin de materie zin en vorm aanneemt. Hij laat ons zien, hoe de zin geboren wordt in de materie.

Wat de litteratuur betreft, hier vinden wij een „littérature métaphysique", welke de phenomenologische mensconceptie voorafging en voorbereidde. De litteratuur heeft de in het leven geïncarneerde metaphysiek eerder begrepen dan de metaphysiek zelf, die zich terugtrok op een niveau dat het leven zou

---

[39]) *S.N.S.*, p. 176-180.

[40]) Deze uitdrukkingen worden gebruikt door Simone de Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas*, Gallimard, Paris, 6e édition, 1944, o.a. p. 57-58.

[41]) *S.N.S.*, p. 180-185.

[42]) *Le doute de Cézanne*, in *S.N.S.*, p. 15-49.

[43]) *Le roman et la métaphysique*, in *S.N.S.*, p. 51-81.

[44]) *Le cinéma et la nouvelle psychologie*, in *S.N.S.*, p. 97-122.

transcenderen. De metaphysiek hervond het contact met leven en litteratuur, toen zij ontdekte dat het gezichtspunt van een absoluut bewustzijn een kunstmatig denkniveau is, toen zij het leven leerde bezien vanuit het leven zelf. In de roman van SIMONE DE BEAUVOIR wordt de vraag naar de zin van het leven gesteld vanuit de levende figuren zelf. Xavière leeft slechts in de onmiddellijkheid, van moment tot moment, zij engageert zich niet, zij leidt een bestaan dat niet tot een werkelijk „engagement" is gekomen. Zij leeft in een aan stukken gebroken tijd. Françoise daarentegen leeft, als absoluut bewustzijn boven ieder „engagement", zij leeft in een soort eeuwigheid vanwaaruit zij alles beziet en beoordeelt, tot haar eigen figuur toe. Zij is een „point de vue" boven het leven en boven de wereld. Het verloop van het verhaal openbaart echter dat beide levenswijzen niet menselijk zijn : het éne doet tekort aan de ware menselijkheid, het andere is een niet te verwerkelijken pretentie.

„Tussen die verbroken tijd en die eeuwigheid die ten onrechte meent de tijd te transcenderen, staat de effectieve existentie, die zich ontplooit in gedragingsgehelen, die zich ordent als een melodie en die zich door haar plannen in de tijd beweegt zonder deze te verlaten" [45]).

Zeker, er is geen „oplossing" voor de menselijke problemen. Wij kunnen ons leven niet oplossen in het licht van de zin, doch wel ervan doordringen. De moderne roman biedt ons niet de verwerkelijking van een zin die reeds geschreven stond aan het firmament of in het plan van een Voorzienigheid : zij maakt ons tot getuigen van de contingente en altijd wankele geboorte van de zin in een leven.

De film wordt ons door MERLEAU-PONTY beschreven als een zineenheid, waarvan alle momenten der film — beelden, beeldopvolging, tempo, dialoog, muziek — wezenlijk deel uitmaken. Evenmin als een roman of als een schilderstuk is de film de „toepassing" van een reeds tevoren gegeven idee, de incarnatie van een transcendente zin, neen, in deze temporele vorm wordt de zin onder onze ogen geboren. De zin ener film bestond niet vooraf, hij bestaat slechts in de film ; de zin van de film kan slechts in de perceptie worden gekend.

Wij zien dus hoe, in de gedachte van MERLEAU-PONTY, overal eenzelfde zinprobleem naar voren treedt. De zin is niet gegeven, noch in een werkelijke wereld, noch in een wereld van ideeën. De zin leidt niet het bestaan van een massieve en eeuwig gegeven werkelijkheid. De zin wordt telkens geboren en herboren, in een leven, in de gemeenschap, in de geschiedenis, in een roman, in een schilderwerk, in een film. De zin is nooit gegarandeerd ; de zin verdrijft nooit tenvolle de zinloosheid. Deze in het oog springende feiten vragen een nieuwe wijsgerige bezinning omtrent de zin ; wij kunnen niet langer geloven in zijn voorafbestaan. Maar wat is dan de zin ? Welke is zijn werkelijkheid ? Hoe wordt hij geboren ? En wat is de zinloosheid, de „non-sens" ? Hoe is de verhouding tussen zin en zinloosheid ? Ziehier enige vragen waarop de zingedachte van MERLEAU-PONTY wil antwoorden.

---

[45]) *S.N.S.*, p. 79-80.

II. DE VERBONDENHEID VAN ZIN EN MATERIE

Een eerste moment dat in het oog springt wanneer men de zingedachte van MERLEAU-PONTY beschouwt, is de wezenlijke verbondenheid van zin en materie, of, anders gezegd, het mondaan karakter van de zin. Wij duidden de eenheid van wederzijdse implicatie reeds aan als centraal thema van deze wijsbegeerte; welnu, zulk een eenheid bestaat tussen zin en materie, tussen zin en wereld.

De wezenlijke verbondenheid van zin en materie wordt door MERLEAU-PONTY soms in het algemeen bevestigd, en zij treedt ook duidelijk naar voren in vele détailanalyses.

Bijzonder betekenisvol is in dit verband de slotalinea van „Structure du comportement". In zijn laatste hoofdstuk bespreekt MERLEAU-PONTY allereerst het realisme van het naief bewustzijn, en hij maakt dit realisme ook begrijpelijk. Daarna wijst een critische analyse echter uit dat een dergelijk realisme onhoudbaar is. Moeten wij dan komen tot een criticistische opvatting? Het eigene van deze oplossing bestaat hierin, dat zij een onderscheid maakt tussen de materie en de betekenis; alle zin en betekenis komen voort uit het subject, en de materie wordt uiteindelijk een onkenbare limiet. Welnu, MERLEAU-PONTY verwerpt het criticisme, juist vanwege de klaarblijkelijke samenhang en de onverbreekbare eenheid van zin en materie.

> „Indien men onder perceptie de daad verstaat die ons bestaande dingen doet kennen, dan worden alle aangeraakte problemen herleid tot het probleem van de perceptie. Dit probleem bestaat in de dualiteit der begrippen „structuur" en „betekenis". Een „vorm" zoals b.v. de structuur „figuur en achtergrond" is een geheel dat een zin heeft en dat een steunpunt biedt aan de intellectuele analyse. Maar terzelfdertijd gaat het hier niet over een idee .... Zo de criticistische oplossing wezenlijk hierin bestaat dat zij het bestaan verwijst naar de limieten van het kengebied, dat zij de intellectuele betekenis terugvindt in de concrete structuur, en indien, gelijk men zegt, het lot van het criticisme gebonden is aan deze intellectualistische perceptietheorie, dan zou men, indien deze leer onaanvaardbaar zou blijken, de transcendentale wijsbegeerte opnieuw moeten definiëren, en wel zo dat men zelfs het phenomeen van het werkelijke daarin integreert. Het natuurlijke „ding", het organisme, andermans en mijn gedrag bestaan slechts door hun zin, maar de zin die erin ontspringt is nog geen Kantiaans object, het intentionele leven dat ze constitueert is nog geen voorstelling, de „comprehensie" die toegang geeft tot dit gebied is nog geen rationeel begrijpen" [46]).

De zin is dus oorspronkelijk verweven met de materie, en is daarom geenszins een intellectuele betekenis. Perceptie is dus niet de ontdekking van een intellectuele betekenis in de materie, perceptie is niet een beginnend begrijpen. De verwevenheid van zin en materie is een oorspronkelijk gegeven, en wel een gegeven van zo groot belang, dat MERLEAU-PONTY hierop een nieuwe transcendentale wijsbegeerte wil bouwen.

In „Phénoménologie de la perception" wijst MERLEAU-PONTY de leer omtrent atomistische sensaties, die „aangevuld" zouden worden door middel van associatie en geheugen, door middel van aandacht en oordeel, af, juist vanwege de oorspronkelijke verwevenheid van zin en materie. Zonder deze

---

46) *S.C.*, p. 240-241.

verwevenheid zijn de „aanvullingen" ongemotiveerd, in het licht van deze verwevenheid worden zij overbodig.

De ziekte van Schneider — welke men kent door de publicaties van GELB en GOLDSTEIN — bestaat eigenlijk niet hierin, dat bepaalde zintuigelijke inhouden zouden ontbreken; ook niet hierin, dat intellectuele betekenissen zouden verdwijnen.

> „Het geval van Schneider toont ons integendeel tekorten die de verbinding van sensibiliteit en betekenis betreffen en die ons de existentiële verwevenheid van beide openbaren" [47]).

De betekenissen bestaan voor Schneider nog slechts op abstracte wijze, zij zijn niet geïncarneerd, zij hebben geen existentiële zin meer. Daarom bieden zij hem geen concrete bewegingsmogelijkheid, is het concrete voor hem zinloos. De eenheid van zin en wereld is dus van centrale betekenis voor ons leven.

Op vele plaatsen benadrukt MERLEAU-PONTY dat reeds het voorwerp der meest elementaire percepties de incarnatie is van een zin, en in zijn analyse van het „cogito" verwerpt hij expliciet het onderscheid tussen een zinloze „hylè" en een zingevende „morphè" [48]).

De verwerping van dit onderscheid treedt ook duidelijk naar voren in détailanalyses. Allereerst in de beschrijving van het woord. Indien men zin en materie scheidt, dan zou men het woord moeten zien als willekeurig teken van een onderscheiden gedachte. Welnu, niets ligt verder verwijderd van de mentaliteit van MERLEAU-PONTY. Woord en gedachte zijn dermate één dat de gedachte zelfs niet bestaat los van de woorden [49]). De gedachte wordt slechts zichzelf in het woord. Wij kennen slechts een ding, wanneer wij het tot uitdrukking kunnen brengen in een melodie van woorden [50]). Daarom kunnen wij ook aanleren door te lezen en te luisteren: de woorden zelf bevatten een zin die zich gaandeweg aan ons openbaart. Onze eigen woorden verrassen onszelf, want ook zelf leren wij onze gedachten slechts kennen in onze woorden. Het nog niet sprekende „cogito", het „cogito tacite", is nog geen eigenlijke gedachte [51]).

De eenheid van zin en materie speelt ook een rol in MERLEAU-PONTY's analyse van de gedraging. Deze is niet een verwijzing naar een onderscheiden, inwendige zin. Liefde, haat, toorn zijn geen innerlijke werkelijkheden die door uiterlijke gestes slechts zouden worden aangeduid of betekend. Zij zijn zelf houdingen, gedragingen die in de wereld treden; zij zijn vormen van „ex-sistentie". Juist vanwege de eenheid van innerlijkheid en gedraging, dus van zin en materie, verwerpt MERLEAU-PONTY iedere

[47]) *P.P.*, p. 152.

[48]) *P.P.*, p. 464.

[49]) „La pensée n'est rien d'„intérieur", elle n'existe pas hors du monde et hors des mots". *P.P.*, p. 213.

[50]) „Je dis que je *sais une idée* lorsque s'est institué en moi le pouvoir d'organiser autour d'elle des discours qui font sens cohérent, et ce pouvoir même ne tient pas à ce que je la posséderais par devers moi et la contemplerais face à face, mais à ce que j'ai acquis un certain style de pensée". *P.L.*, p. 101.

[51]) *P.P.*, p. 463.

„Einfühlungs"theorie. Daarom kennen wij andere existenties onmiddellijk [52]).

De eenheid van zin en materie openbaart zich ook in de ruimte. De realistische gedachte onderscheidt veelal de zgn. objectieve ruimte en haar betekenis voor de mens. De scholastiek zou hier spreken van een „objectieve ruimte" en van „denkbeeldige betrekkingen". Dit betekent een onderscheid tussen de gegeven en de bewoonde ruimte. Welnu, een dergelijk onderscheid is voor MERLEAU-PONTY slechts een latere abstractie. De ruimte gaat voor ons slechts bestaan door ons bewonen zelf. Onze oorspronkelijke ruimte is dus doorweven van menselijke zin. Zij is bewoonde ruimte, waarin dingen hoog of laag, verweg of dichtbij zijn. De oorspronkelijke ruimtelijkheid is één met haar zin voor mij [53]).

Eenzelfde verwevenheid van zin en materie vinden wij terug in MERLEAU-PONTY's analyse van het „ding". Wat is voor de objectieve gedachte meer objectief als juist het „ding"? Welnu, voor MERLEAU-PONTY is het ding noch een objectief „quale", noch een begrip, maar veeleer een vraag waarop ik als lichamelijke intentionaliteit nauwkeurig antwoord [54]). Het ding is datgene wat mijn „intention motrice" wakker roept [55]). Het bestaat slechts voor mij, doordat ik mij ermede verbind, doordat ik ermede communiceer, het is:

> „Een zekere wijze waarop het uitwendige in ons binnendringt" [56]).

Het ding is dus antwoord, zin voor mij. De zin bewoont dus het ding. Het ding is ondenkbaar zonder zin. Daarom ook is een ding dat niet „voor ons" zou bestaan, ondenkbaar [57]). Weliswaar is het ding ook wezenlijk vreemd voor mij, is het ook onttrokken aan mijn greep; dit betekent echter niet dat wij de zin los zouden kunnen maken uit de materie, doch slechts dat de materie niet wordt opgelost in de lucidititeit van de zin.

Wij ontmoeten de verbondenheid van zin en materie evenzeer in de historie. Het is de grote verdienste van HEGEL, aldus MERLEAU-PONTY, dat hij een band heeft gelegd tussen historie en wijsbegeerte. Maar omdat de wijsbegeerte toch uiteindelijk voor HEGEL absoluut weten, systeem, totaliteit blijft, daarom heeft hij de historie min of meer onttrokken aan het concreet gebeuren.

> „De historie waarvan de wijsgeer spreekt, is niet serieus historie, d.w.z. iets dat men maakt; zij is universele, begrepen, voltooide, dode historie" [58]).

Historie betekent voor MERLEAU-PONTY: zinwording, maar zinwording in het concreet menselijk gebeuren, zinwording welke niet losgedacht kan worden van arbeid en economie. Deze zinwording is daarom geen doorzichtige klaarheid; zij is een gerichtheid die „ambigu" en moeilijk te verstaan is.

---

[52]) *P.P.*, p. 403-404.

[53]) *P.P.*, p. 331. Deze gedachten treden overigens naar voren in geheel het hoofdstuk over ruimte, *P.P.*, p. 281-344.

[54]) *P.P.*, p. 366.

[55]) Ibidem.

[56]) *P.P.*, p. 367.

[57]) *P.P.*, p. 370.

[58]) *E.P.*, p. 66.

Tenslotte openbaart de verbondenheid van zin en materie zich in de wereldgedachte van MERLEAU-PONTY. De wereld is een wereld van zin; maar de zin der wereld is geen rationele doorzichtigheid [59]), hij is in de densiteit van de materie [60]). De zin van de wereld is niet los te denken van de ruimtelijk-tijdelijke horizon, die echter verloopt in het onbepaalde. De zin der wereld is niet thematisch gegeven. De wereld is eigenlijk ook niet een aparte, onderscheiden zin, doch veeleer de plaats van alle zin, de uiteindelijke zin van alle zin.

Zo zien wij overal in het oeuvre van MERLEAU-PONTY dezelfde verwevenheid van zin en materie. Maar deze verbondenheid is geenszins volslagen identiteit. Centraal thema dezer wijsbegeerte is de eenheid van wederzijdse implicatie, maar eenheid van wederzijdse implicatie is heel iets anders dan volstrekte identiteit. Hoewel zin en materie overal doorweven zijn, hoewel scheiding hier ondenkbaar en onderscheiding een abstractie is, wordt toch nergens de materie opgelost in de zin.

Bezien wij allereerst de perceptie. Iedere perceptie betreft een „figure" tegen een „fond"; wij zouden ook kunnen zeggen: een zin in een materie. Zowel de objectieve gedachte als de phenomenologische wijsbegeerte erkennen een ambiguïteit in de perceptie:

> „Er zijn vele confuse gezichtsvelden, zoals een landschap op een mistige dag" [61]).

Maar volgens de objectieve gedachte is het object, de zin „zelf" nooit confuus. Dit is echter een apriorisme. Welke toegang tot de wereld hebben wij, buiten de perceptie om, waardoor wij aan de wereld het privilege der absolute klaarheid toe kunnen kennen? Indien wij terugkeren tot de perceptie zelf, dan:

> „Moeten wij het onbepaalde erkennen als positief phenomeen. In deze sfeer openbaart zich de qualiteit. De zin welke zij insluit is dubbelzinnig" [62]).

Iedere perceptie getuigt dat de materie bewoond wordt door de zin, maar geen enkele perceptie getuigt dat de materie geheel en al en definitief van zin is doortrokken. De perceptie is immers wezenlijk perspectivistisch; zij is dus nooit een voltooide greep. De zin die zich in de perceptie aan ons openbaart is dus wezenlijk „open". Iedere perceptie nodigt ons uit tot verdere verificatie, en aan deze uitnodiging kunnen wij nooit ten volle voldoen. Vandaar zegt MERLEAU-PONTY, dat wij zekerheid hebben omtrent de wereld als zodanig, — de horizon van iedere feitelijke en mogelijke verificatie — maar nooit omtrent een bepaald ding in het bijzonder. Hij zou ook kunnen zeggen: wij weten dat er zin bestaat in de wereld, maar wij kunnen niet zeggen, dat een bepaalde zin definitief en op absolute wijze de materie bewoont. Alle zin is doortrokken van openheid en contingentie.

Wij hebben de verwevenheid van zin en materie bevestigd gezien in

59) *P.P.*, p. 379.
60) *P.P.*, p. 384.
61) *P.P.*, p. 12.
62) Ibidem.

enkele détailanalyses ; gaan wij nu diezelfde voorbeelden na, om te zien hoe de band tussen zin en materie desondanks contingent blijft.

De zin bewoont het woord ; hij is één met het woord, zoals het bewustzijn één is met het lichaam en de menselijke existentie met de wereld.

> „Het woord dat ik uitspreek of beluister heeft macht over een betekenis die leesbaar is in het weefsel zelf van het linguistisch gebaar, dermate dat een aarzeling, een buiging van de stem, de keuze van een bepaalde syntaxisvorm voldoende is om de betekenis te wijzigen. Maar toch is de betekenis er nooit in vervat, komt elke uitdrukking mij altijd voor als een spoor, is elk idee mij slechts gegeven als doorschemerend, en elke poging om de gedachte die woont in het woord in onze greep te vangen laat slechts een weinig woordmateriaal tussen onze vingers" [63]).

Het woord is slechts woord door de zin die het bewoont ; maar het woord is nooit dermate doordrongen van de zin, dat het zijn contingentie zou verliezen.

Hetzelfde treedt naar voren in de gedraging. De zin ener gedraging bewoont die gedraging, is niet daarachter verborgen als een soort innerlijkheid. Er is geen zinvol existeren buiten de zinvolle gedraging om. De zinvolle existentie wordt niet gevonden in een in stukken gebroken tijd, noch in een soort innerlijke eeuwigheid ; zinvolle existentie is een melodie van gedragingen in de wereld. En toch

> „Is er geen *oplossing* voor de menselijke problemen : geen enkel middel om het transcendente karakter van de tijd, de scheiding der bewuste wezens te elimineren ; zij kunnen altijd weer opdoemen en onze verbintenissen bedreigen ; er is geen enkel middel om de authenticiteit dier verbintenissen te verifiëren ; zij kunnen ons, op een ogenblik van vermoeidheid, altijd weer voorkomen als faktische conventies" [64]).

Mijn gedragingen worden dus bewoond door zin, doch worden nooit daarin opgelost. De eenheid van zin en gedraging staat open voor allerlei wisselvalligheden, wordt steeds bedreigd door inauthenticiteit. Daarom keert MERLEAU-PONTY zich tegen HEIDEGGER :

> „De historische tijd van Heidegger, die verloopt vanuit de toekomst en die, door de resolute beslissing, tevoren reeds haar toekomst *heeft* en zich eens voor altijd redt uit de verstrooidheid, is onmogelijk volgens de gedachte van Heidegger zelf" [65]).

Immers, onze beslissingen moeten telkens worden hernomen, en zijn dus blootgesteld aan contingentie. Het is zelfs mogelijk, aldus MERLEAU-PONTY, dat een heel leven wordt gebouwd op een verkeerd begrepen incident, dat dus heel het leven een valse zin heeft [66]). De ambiguïteit is hier dermate wezenlijk, dat ik er nooit zeker van kan wezen dat ik mijn verleden werkelijk begrijp, dat ik de zin ervan op authentieke wijze heb opgenomen [67]). Er is dus verbondenheid van zin en gedraging, zonder dat de gedraging wordt opgelost in de zin.

---

63) *P.L.*, p. 97-98.
64) *S.N.S.*, p. 80.
65) *P.P.*, p. 489.
66) *P.P.*, p. 434.
67) *P.P.*, p. 398.

Het ding is slechts ding, doordat het een eenheid is van zin en materie. Een ding is slechts ding, voorzover ik het met mijn bedoelingen kan doorlopen en bewonen. Maar anderzijds is toch ook geen sprake van een ding, indien het niet vreemd voor mij blijft, indien het mij niet ontsnapt [68]). Juist dit laatste maakt zijn transcendentie uit, constitueert het tot „en-soi-pour-moi".

Er is zin in de historie, maar ook hier blijft de band tussen zin en materie contingent.

> „Indien men weet waarheen de historie zich onweerstaanbaar beweegt, dan hebben de afzonderlijke gebeurtenissen geen belang en geen zin meer .... De historie heeft geen zin, indien haar zin begrepen wordt als die van een rivier die door de werking van almachtige oorzaken naar de oceaan stroomt om daarin te verdwijnen" [69]).

Ware er geen zin in de historie, dan zou ons leven uitzichtloos zijn; ware al het gebeuren opgelost in de zin, dan zouden wij geen historie meer kunnen ontwerpen, dan zou er geen menselijk uitzicht meer zijn, dan zou er geen echte gebeurtenis meer wezen, dan zouden we niet meer kunnen spreken van historische zin.

Zo is het tenslotte ook met de wereld.

> *„De menselijke wereld is een open of onvoltooid systeem, en dezelfde contingentie die haar met disharmonie bedreigt, onttrekt haar ook aan de fataliteit van de wanorde en verbiedt ons eraan te wanhopen"* [70]).

De wereld is het correlaat van mijn existeren. Zij is één zoals mijn existentie één is [71]). Zoals echter mijn existentie steeds weer met verstrooiing wordt bedreigd, zo ook de wereld.

Overal openbaart zich dus de verwevenheid van zin en materie, maar overal openbaart diezelfde verbondenheid zich ook als contingent. Nergens vinden wij materie zonder zin, maar nergens ook een materie die geheel en al van zin is doortrokken. De band tussen zin en materie verbiedt ons, de criticistische zienswijze te aanvaarden: de zin is niet een intellectuele betekenis, hij bestaat slechts in de wereld. Maar de contingentie van de band tussen zin en materie weerlegt de realistische gedachte, volgens welke het „en soi" pasklaar gegeven zin is.

III. ZIN EN INTENTIONALITEIT

De zojuist beschreven situatie dwingt MERLEAU-PONTY tot wijziging van de traditionele opvatting van het bewustzijn. MERLEAU-PONTY weigert te vertrekken vanuit een aprioristische opvatting van het bewustzijn. De wijsgeer moet terugkeren tot het „irréfléchi"; deze terugkeer openbaart het

---

68) *P.P.*, p. 372.
69) *E.P.*, p. 71.
70) *H.T.*, p. 206.
71) „A cette unité ouverte du monde doit correspondre une unité ouverte et indéfinie de la subjectivité. Comme celle du monde, l'unité du Je est invoquée plutôt qu'éprouvée". *P.P.*, p. 465.

„champ phénoménal"; hierin vinden wij mens en wereld in beider oorspronkelijkheid. Ieder „begrip" van mens en wereld moet geboren worden uit dit phenomenale veld.

Een langdurige traditie ziet het bewustzijn primair als een blik op de wereld. Geen enkele wijsgeer heeft geponeerd dat de mens uitsluitend een kennend wezen zou zijn, maar aan het kennen werd toch vrij algemeen, hetzij impliciet, hetzij uitdrukkelijk, het primaat toegekend; en dat kennen werd gezien als immanent bezit van een voorwerp, ook waar het „andere" voorwerp is. Vandaar zou de wijsgerige bezinning op eminente wijze de zelfwording wezen van de mens. De mens is „animal rationale"; welnu, in de wijsgerige bezinning komt de rationaliteit bij uitstek tot haar recht. Vandaar dat, volgens de traditionele opvatting, de wijsgeer het uiteindelijk „point de vue" in zou nemen. De wijsgeer promoveerde zijn gezichtspunt tot maatstaf.

Welnu, de zingedachte van MERLEAU-PONTY maakt een dergelijke opvatting van het bewustzijn onhoudbaar, en wel om twee redenen.

Indien het bewustzijn een blik is op het voorwerp (regard survolant), dan moet het voorwerp „gegeven" zijn. Dit voorwerp kan buiten het bewustzijn bestaan, in de wereld, of in de immanentie van het bewustzijn; dit is bijkomstig. Maar voor een dergelijk bewustzijn moet er een gegeven rationaliteit bestaan. Welnu, de zin zoals deze door MERLEAU-PONTY wordt beschreven is geenszins een pasklaar gegeven rationaliteit. Het behoort tot het wezen van de zin, dat hij gegeven is, en tegelijkertijd ook niet gegeven; de zin is steeds afwezig blijvende aanwezigheid.

Bovendien is volgens de traditionele opvatting het kennen een immanent bezit, hetzij het voorwerp reeds van meet af aan in de kenner aanwezig is, of daarin wordt „opgenomen". Kennis is een vorm van identiteit. Ook onder dit opzicht is de traditionele opvatting voor MERLEAU-PONTY onaanvaardbaar. De zin bestaat immers „buiten" het bewustzijn, doordringt de materie; maar anderzijds staat de zin toch niet los van het bewustzijn. Het bewustzijn treedt dus in de wereld, is niet een immanent bezit.

De zin kan slechts gedacht worden als dialektische eenheid met de materie en met de wereld, *voorzover het bewustzijn, de existentie gedacht wordt als dialektische eenheid met de wereld.* De zin, zoals hij beschreven wordt door MERLEAU-PONTY, verraadt een in de wereld aanwezig bewustzijn. MERLEAU-PONTY kan niets doen met een bewustzijn dat immanent bezit is van een voorwerp en immanent zelfbezit. De zin bestaat slechts door de aanwezigheid van het bewustzijn in de wereld; de wereld is slechts wereld, als bewoond door het bewustzijn. Dit betekent niet dat bewustzijn en wereld vereenzelvigd worden. Zoals reeds vaker is opgemerkt, is de eenheid van wederzijdse implicatie centraal thema dezer wijsbegeerte, en deze is wezenlijk een niet-identiteit. Willen wij de zingedachte van MERLEAU-PONTY begrijpen, dan zullen wij moeten trachten door te dringen in de bewustzijnsopvatting van deze wijsgeer, of, anders gezegd, in zijn intentionaliteitsgedachte. Bewustzijn is voor hem intentionaliteit.

MERLEAU-PONTY noemt de mens herhaaldelijk „projet du monde"; de

mens is zelfs niets anders dan „projet du monde" [72]). De wereld dringt door tot in het hart van de subjectiviteit, d.w.z. er is niets in de mens dat ontsnapt aan zijn in-de-wereld-zijn [73]). Hoe diep wij ook doordringen in de menselijke subjectiviteit, altijd vinden wij daar de wereld terug. De mens is niets anders dan in de wereld tredende bedoeling („intention"). Ieder moment van ons zijn is een wijze van bewonen der wereld. Wij worden ons slechts bewust van onszelf in de wereld. Er zijn in ons geen inwendige gevoelens; ieder affect is een „engagement" in de wereld. Zelfs het abstract wiskundig denken is een bewonen der wereld, want subject der geometrie is een „sujet moteur" [74]). Waarheid en zekerheid betreffen slechts mijn zijn in de wereld. „Er is geen inwendige mens", zo zegt MERLEAU-PONTY uitdrukkelijk [75]). Dit is niet een incidentele uitlating; dit is een stelling waarmede zijn wijsbegeerte staat of valt. Daarom is er in de mens ook geen moment dat de belichaming zou transcenderen: zoals de subjectiviteit geheel en al dialektische eenheid is met de wereld, zo is de ziel geheel en al dialektische eenheid met het lichaam. Maar evenals de wereld doortrokken is van de sfeer der subjectiviteit, zo is ook het lichaam doordrongen van de sfeer van het bewustzijn.

Deze eenheid betekent, zoals gezegd, geenszins identiteit. De menselijke subjectiviteit heeft eigen kenmerken. Maar deze kenmerken zijn niets anders dan *wijzen van bewonen der wereld*. De mens is *een eigen wijze van wereldbewonen*. De mens is bewustzijn, hij is niet verborgen voor zichzelf; maar hij kent zichzelf in zijn bewonen der wereld. De mens is vrij; maar de vrijheid is een wijze waarop de mens geëngageerd is in de wereld. De mens is — dit is een meest centraal moment van ons mens-zijn — temporaliteit: maar de temporaliteit betreft het „champ de présence" dat wij zijn: de retenties en protenties, de temporele ex-stasen vertrekken niet vanuit een absoluut subject, maar vanuit het menselijk tegenwoordigheidsveld. De mens is ook van meet af aan een kennend wezen: indien de mens niet van meet af aan kennend wezen zou zijn, dan zou hij het ook nooit kunnen worden [76]). Maar ons kennen is niet een wereldloze, immanente blik. Niet in deze zin keert MERLEAU-PONTY zich tegen de rationalistische traditie, dat hij het kennen zou herleiden tot iets anders dat meer oorspronkelijk zou zijn, maar hij ziet het kennen als een modaliteit van het wereld-bewonen, als in de wereld tredende bedoeling. Het kennen is een moment van de intentionaliteit die wij zijn.

Er bestaat een merkwaardig verband tussen de inhoud der woorden „sens" en „intention". „Sens" betekent „*richt*ing", en „intention" „ge*richt*heid". Dit verband is geenszins toevallig; integendeel, het wijst op de diepste kern der zingedachte van MERLEAU-PONTY. Alvorens dit aan te tonen, moeten wij echter eerst spreken over de mens als ge-richt-heid, als motriciteit. MERLEAU-PONTY spreekt hierover in verband met het geval Schneider.

[72]) *P.P.*, p. 465-466; p. 491.
[73]) Zie noot 4.
[74]) *P.P.*, p. 443.
[75]) *P.P.*, Avant-propos, p. V.
[76]) *P.P.*, p. 463.

In een meesterlijke „compréhension phénoménologique" vat hij als volgt het ziektebeeld samen: Schneider is gebonden aan het aktuele, hij mist die concrete vrijheid, welke bestaat in de macht om zichzelf in situatie te stellen [77]). Immers, Schneider denkt niet meer zelfstandig, hij zingt en fluit niet meer uit zichzelf. Hij neemt geen sexueel initiatief, kan slechts „ergens heen gaan", en niet wandelen. Hij ziet slechts wat past in zijn aktuele bedoeling, zijn blik mist alle vrijheid en speelsheid. Hij kan wel grijpen wat hij aktueel nodig heeft, maar niet iets aanwijzen. Hij kan zich niet verplaatsen in het imaginaire, dus ook niet spelen. Hij is volkomen bepaald tot datgene waarmede hij hier en nu bezig is, er is geen speelruimte voor zijn bedoelingen. Zijn verstand is helder, de betekenissen zijn voor hem niet verloren gegaan, maar zijn geest mist alle vrijheid en beweeglijkheid. Hij is opgesloten in het heden en kan niet denken in een tijdelijk perspectief; tijdens de zomer kan hij zich de winterkoude niet indenken. Hier ziet MERLEAU-PONTY een fundamentele functie doorschemeren, zonder welke noch ons begrijpen, noch ons percipiëren gedacht kunnen worden [78]). Hij vergelijkt deze functie met een straal, welke als een projector beweeglijk is naar alle richtingen. Maar dan corrigeert hij dit beeld: een projector veronderstelt objecten welke reeds aanwezig waren en slechts in het licht worden gesteld. Deze functie daarentegen doet de objecten op geheimvolle wijze voor ons bestaan, alvorens ze te doen zien of te doen kennen. Dan spreekt hij van een „intentionele boog", welke rondom ons verleden en toekomst, menselijk milieu, physieke, morele en ideologische situatie projecteert, welke maakt dat wij onder al deze opzichten gesitueerd zijn. Deze intentionele boog draagt heel het leven van ons bewustzijn, kennis, verlangen, perceptie. Hij maakt dat onze blik vrij is, om zich in al deze richtingen te bewegen. Hij maakt ons leven tot een eenheid. Hij maakt de eenheid uit van de zintuigen, van zintuigen en verstand, van sensibiliteit en motriciteit [79]). Hier zouden wij de oorspronkelijke menselijke intentionaliteit door zien schemeren:

> „Deze ophelderingen staan ons tenslotte toe, om zonder gevaar voor misverstand de motriciteit te begrijpen als oorspronkelijke intentionaliteit. Het bewustzijn is oorspronkelijk niet een „ik denk dat", maar een „ik kan" [80]).

De motriciteit is dus niet een dienende functie van het bewustzijn, maar behoort tot zijn wezen [81]).

De beschreven motriciteit is wezenlijk gebonden aan het lichaam, maar aan een lichaam dat niet behoort tot de sfeer van het „en soi" [82]). Juist doordat deze functie is aangetast, mist Schneider iedere vrijheid.

> „Het ervaren-in-beweging van ons lichaam is niet een speciaal geval van kennis; het biedt ons een wijze van toegang tot de wereld en tot het voorwerp, een „praktognosie", die erkend moet worden als oorspronkelijk, wellicht zelfs als alles funderend" [83]).

---

77) *P.P.*, p. 157-158.
78) *P.P.*, p. 158.
79) Ibidem.
80) *P.P.*, p. 160.
81) *P.P.*, p. 161. 82) Ibidem. 83) *P.P.*, p. 164.

Aan het slot van dit hoofdstuk zegt MERLEAU-PONTY:

> „Wat wij hebben ontdekt door de studie der motriciteit, is per slot van zake een nieuwe betekenis van het woord „zin" [84]).

Het intellectualisme, zo gaat hij verder, won gemakkelijk het pleit tegen het empirisme, door aan te tonen dat perceptie en gedachte een innerlijke zin hebben, welke niet associatief kan worden verklaard. Maar het intellectualisme maakte de zin los van de inhoud. De analyse der motriciteit openbaart ons echter een zin, die niet geconstitueerd wordt door en vanuit een zuiver ik, die door het lichaam heen geconstitueerd wordt in de wereld. Wij vinden hier een zin die wezenlijk gebonden is aan de inhouden [85]). Welke is nu precies die nieuwe betekenis van „zin"?

De menselijke subjectiviteit is intentionaliteit, motriciteit, gerichtheid. Welnu, zin vinden wij in de wereld, nl. als richting waarin de mens zich kan bewegen. De zin is de toegankelijkheid der wereld voor de menselijke bedoelingen. MERLEAU-PONTY licht dit toe aan de hand van verscheidene voorbeelden. Wij moeten, zo zegt hij, een onderscheid maken tussen de cirkel als een intellectuele betekenis en de cirkel als „Gestalt", als oorspronkelijk zich openbarende zin. Deze laatste wordt herkend door een subject dat vertrouwd is met de wereld. Wat is zij? „Une modulation de ce monde" [86]), d.w.z. een richting in de wereld die wordt opgenomen en gevolgd door onze blik. Iedere figuur wordt door ons „begrepen", voorzover ons oog de lijnen ervan volgt, zij is een zinvol bewegingsvlak voor ons oog. Wat betekent het, dat wij de zin van een schilderij erkennen? Wij zien toe vanuit een gezichtspunt, stellen ons op de juiste afstand en wij gaan met onze blik het schilderij bewonen. Wij vinden daarin een richting voor onze blik. Wij kunnen de lijn ervan „volgen". Kleur en lijn hebben zin voor ons voorzover onze beweeglijke blik ze kan bewonen. De richting („sens") van een stroom wil niets zeggen, als ik geen subject veronderstel dat vanaf een bepaalde plaats ziet in een bepaalde richting. In de zgn. objectieve wereld, aldus MERLEAU-PONTY, zijn alle richtingen betrekkelijk, wat wil zeggen dat er geen richtingen bestaan; zij ontstaan met ons bewonen der ruimte. Er is slechts richting in een stof, voorzover een subject met zijn blik de lijn der draden volgt. Een volzin is slechts een „zin" voor ons, voorzover wij de elkaar opvolgende woorden „bewonen". Kortom,

> „Onder alle betekenissen van het woord zin vinden wij hetzelfde grondbegrip terug van een zijnde dat georiënteerd, gepolariseerd is naar datgene wat het niet is" [87]).

Wij zouden, in de geest van MERLEAU-PONTY, hetzelfde nog door andere voorbeelden kunnen verduidelijken. Een verhaal heeft slechts zin voor ons, voorzover wij met onze beweeglijke aandacht de opeenvolgende gebeurtenissen bewonen, voorzover wij een zinwording mede beleven. Wij verstaan slechts een taal, wanneer wij er niet buiten blijven staan, maar de uitgespro-

---

84) *P.P.*, p. 171-172.
85) Ibidem.
86) *P.P.*, p. 491.
87) Ibidem.

ken woorden kunnen „volgen". Een wijsbegeerte heeft pas zin voor ons, wanneer wij ons kunnen bewegen in de sfeer van dit denken, wanneer wij vertrouwd zijn met de „gedachtengang" van de auteur. Een serie gebeurtenissen is slechts zinvol voor ons, condenseert zich tot historie, wanneer zij worden tot een zinvolle weg die wordt hernomen door ons geestesoog. Wij „kennen" een ziekte pas, wanneer wij de ontwikkeling ervan begrijpend kunnen volgen. Wij zijn pas vertrouwd met een gedrag, wanneer wij de daarin zich ontwikkelende bedoeling mede kunnen beleven. Wij begrijpen pas een musicale compositie, wanneer wij ons met de beweging ervan kunnen identificeren.

Omgekeerd is iets zinloos voor ons, zolang wij een proces niet kunnen „volgen", zolang de gang van zaken ons ontsnapt, zolang wij er buiten blijven staan.

Wat in dit alles zeer fundamenteel is, is de motriciteit van ons bewustzijn. Indien wij ons terugtrekken in het „irréfléchi", voelen wij gemakkelijk aan wat MERLEAU-PONTY bedoelt. Immers, iedere beleving van zin is het volgen van een bepaalde richting. Wanneer wij een zin beleven, dan volgt onze bedoeling een bepaalde weg, beweegt zij zich met een bepaald rhythme. Wij bewegen ons binnen lijnen en kleuren van een schilderij, met het rhythme ener muziek, met de gedachtengang die zich openbaart in de verklinkende woorden. Wij beleven klaar en duidelijk de „beweeglijkheid" van onze bedoelingen. Maar wanneer wij deze beweeglijkheid conceptueel tot uitdrukking willen brengen, dan ondervinden wij dezelfde moeilijkheid welke ook MERLEAU-PONTY ondervindt : hij insinueert veelal met behulp van goed gekozen beelden. De beweeglijkheid die een wezenlijk kenmerk is van onze intentionaliteit ligt niet in de sfeer der mechanische beweging, doch staat daar ook niet helemaal los van. De ruimte waarin onze bedoelingen zich bewegen, is zeker niet de geometrische ruimte, en houdt daar toch verband mee. De beweeglijkheid onzer bedoelingen is immers versmolten met de bewegingen van ons „corps vécu". Denken wij b.v. aan het verband tussen aandacht enerzijds en de beweeglijkheid van onze blik anderzijds ; aan al de bewegingen die een rol spelen wanneer men zich al sprekend wendt tot een ander ; aan de versmoltenheid van bedoeling en beweging bij spel en dans. De motriciteit onzer bedoelingen vormt een dialektische eenheid met de bewegingen van ons lichaam, zonder dat er sprake is van identiteit. De motriciteit onzer bedoelingen is een zijn in de wereld, bij de dingen, maar zij is tevens afstand van de wereld en van de dingen, afstand waardoor een zekere vrijheid denkbaar wordt.

De intentionaliteit als beweeglijkheid, de wereld als bewegingsveld onzer bedoelingen, de zin als richting, mogen zeer zeker niet op eenzinnige wijze worden gedacht. De richting welke wordt gevolgd door onze blik is verschillend van de richting van een melodie, van de richting van ons denken, van de richting van ons fantaseren. En toch wordt alle zin terecht beschreven als richting voor onze bedoelingen.

Nu begrijpen wij ook het wezenlijk verband tussen zin en tijdelijkheid. Merken wij op, dat MERLEAU-PONTY zijn meest markante uiteenzetting

over zin geeft, juist aan het einde van zijn hoofdstuk over de tijdelijkheid [88]). Alle zin is de eenheid van een zich ontwikkelende gerichtheid ; deze eenheid wordt door hem vaak vergeleken met de eenheid ener melodie. De eenheid van de zin is wezenlijk een ex-statische eenheid. Een ex-statische eenheid echter is slechts denkbaar vanuit de tijdelijkheid die wij zijn. Ware er slechts een punktueel nu, ware het verleden niet meer en de toekomst nog niet, dan zou er geen sprake kunnen wezen van zin. Zin bestaat slechts, voorzover er een nu is waarvoor het verleden nog geen verleden is, en de toekomst niet helemaal toekomst ; verleden en toekomst moeten samen bestaan in een nu dat niet punktueel is. Welnu, juist de tijdelijkheid is de eenheid der ex-stasen. Mijn nu is wezenlijk retentie van het verleden, protentie naar de toekomst. De zinmelodie is dus slechts denkbaar vanuit de tijdelijkheid die ik ben. Men mene niet dat de zin nu weer geplaatst wordt in een immanent bewustzijn. Neen, mijn tegenwoordigheidsveld dat het verleden vasthoudt en dat vooruitgrijpt in de toekomst is een mondaan tegenwoordigheidsveld [89]). De tijdelijkheid is, als subjectiviteit, slechts in de wereld, doch in de wereld, juist als bewoond door de subjectiviteit.

Wij kunnen het voorafgaande als volgt samenvatten : de zin is een richting in de wereld voor de menselijke bedoelingen. Onze bedoelingen zijn niets anders dan een bewonen, een begaan van de wereld. Onze bedoelingen zijn wezenlijk mondaan, en de wereld is wezenlijk menselijk. De wereld dringt door tot in het hart van de subjectiviteit, en deze dringt door in de wereld. Men kan niet spreken van zin, los van subjectiviteit : maar evenmin is er zin, tenzij in de wereld ; de subjectiviteit immers is niets anders dan bewonen der wereld.

IV. DE OORSPRONG VAN DE ZIN

Hoe denkt Merleau-Ponty zich de oorsprong van de zin ? Wij weten reeds dat zin samenhangt met ons bewonen van de wereld. Wij weten ook, dat de zin niet pasklaar gegeven is in een wereld-zonder-mens en dat hij zich niet, door een obscure causale werking, indrukt in een passief menselijk bewustzijn. Evenmin is de zin gegeven als immanent idee, dat naar buiten zou treden, in de wereld. De zin, als richting voor onze bedoelingen, treedt noch vanuit de wereld in de mens, noch vanuit de mens in de wereld. Maar hoe ontstaat dan de zin ?

Merleau-Ponty zegt meerdere malen, dat de zin resulteert uit de ontmoeting van mens en wereld. Hoe vaag deze term ook moge zijn, zij doet ons tenminste begrijpen dat beide termen actief zijn. De wereld is geen inerte materie die op iedere willekeurige wijze begaanbaar is, en wij zijn geen passief bewustzijn dat gebaande wegen als indrukken in zich opneemt. Merleau-Ponty beschrijft het ontstaan van de zin ook nog als een vraag-

88) *P.P.*, p. 490-492.

89) „L'analyse du temps .... fait apparaître le sujet et l'objet comme deux moments abstraits d'une structure unique qui est la *présence*". *P.P.*, p. 492.

antwoord spel. In de wereld vinden wij een vraag; maar die vraag is slecht geformuleerd, impliciet en onduidelijk. Dank zij mijn antwoord neemt de vraag een steeds nauwkeuriger vorm aan, waardoor ook mijn antwoord zich nader kan preciseren [90]). Met andere woorden, de zin ontstaat in een dialektische verhouding tussen mens en wereld. Men kan, aldus MERLEAU-PONTY, eigenlijk niet eens zeggen wie begonnen is, wie zin geeft aan de ander [91]). Men kan ook niet scheiden wat van ons en wat van de wereld komt. De verwevenheid van mens en wereld is oorspronkelijk.

De vraag die ons uit de wereld tegemoet treedt, mag overigens niet eenzinnig worden gedacht; de dialektische verhouding tussen mens en wereld is niet in alle gevallen dezelfde. In de niet-levende materie is de vraag het meest onduidelijk; zij preciseert zich in het levende; zij neemt een nog meer markante vorm aan bij de hogere dieren; in de mens tenslotte vinden wij een gedrag „qui happe mes propres intentions" [92]), dat aan mijn bedoelingen als het ware een zichtbare verwerkelijking biedt.

Wij staan hier echter voor meerdere moeilijkheden. Op de eerste plaats blijft het antwoord van MERLEAU-PONTY vaag en mysterieus. En toch gaat het hier over de oorsprong van zin en waarheid. Hij zou echter kunnen antwoorden dat deze moeilijkheid voortkomt uit de zaken zelf, en dus niet aan zijn wijsbegeerte verweten kan worden.

Er is echter nog een andere moeilijkheid. Zin is slechts denkbaar vanuit de menselijke intentionaliteit. Deze is een bewonen der wereld, kan zelfs niet gedacht worden, los van de wereld. Maar toch heeft het menselijk bewonen der wereld een eigen modaliteit. Kenmerken van de wijze van wereldbewonen die wij zijn, zijn o.a. bewustzijn en vrijheid. Staat alle zin wezenlijk onder de invloed van bewustzijn en vrijheid? Indien immers alle zin ontstaat binnen de ontmoeting van menselijke bedoeling en wereld, indien de menselijke bedoeling vrij en bewust is, dan moet alle zin onder de invloed staan van bewustzijn en vrijheid.

Ten aanzien van het bewustzijn zijn de uitdrukkingen van MERLEAU-PONTY dubbelzinnig. Enerzijds bevestigt hij dat ons bewonen der wereld van meet af aan niet verborgen is voor zichzelf [93]). De reden dezer bevestiging is duidelijk: indien ons bewonen der wereld niet van meet af aan bewust zou wezen, hoe zou het dan ooit bewust kunnen worden? Anderzijds is echter zijn beschrijving van ons oorspronkelijk bewustzijn soms vaag en onduidelijk [94]). Is dit wel in overeenstemming met het „irréfléchi"? Is het bewustzijn niet een klaar en duidelijk gegeven?

De moeilijkheid neemt echter een meer markante vorm aan, wanneer er sprake is van de vrijheid van ons bewonen der wereld. Ons bewonen der wereld constitueert alle zin. Weliswaar constitueren wij slechts in een dialektische verhouding met de wereld. Wij zijn dus niet louter constituerend,

---

90) *P.P.*, p. 248.
91) Ibidem.
92) *S.N.S.*, p. 187.
93) *P.P.*, p. 463.
94) MERLEAU-PONTY geeft dit zelf toe: „Ces formules peuvent paraître énigmatiques". Ibidem.

en de wereld is spelpartner, geen inerte materie. Maar wij zijn toch medeconstituerend. Indien wij nu wezenlijk vrij zijn, en wel van meet af aan, is dan niet alle zin mede doordrongen van vrijheid ? Is er dan nog wel plaats voor enige noodzaak ? Is er nog wel plaats voor wetenschap ? Kan de wereld dan iets anders wezen tenzij motivatie voor vrije zinverwerkelijking ? Maar geen enkele motivatie is determinerend. Loopt MERLEAU-PONTY dus geen gevaar voor een radicaal subjectivisme ? Hij heeft zelf deze moeilijkheid zeer goed doorzien en bespreekt haar min of meer expliciet op meerdere plaatsen.

Allereerst waar hij spreekt over het „ding". Hij heeft het ding beschreven als correlaat van onze bedoelingen, maar zegt dan dat het ding geen ding zou wezen, indien het zijn vreemdheid niet zou bewaren.

> „Men ziet dus ons probleem. Het percipiërend subject moet, zonder zijn plaats en zijn gezichtspunt te verlaten, in de opaciteit van het voelen, zich uitstrekken naar dingen waarvan het tevoren de sleutel niet bezit, maar waarvan het toch het plan in zich draagt ; het moet zich openen voor hetgeen op absolute wijze het Andere is, en dat het toch voorbereidt vanuit het diepst van zichzelf" [95]).

Het verschijnen van dingen resulteert dus uit een vraag-antwoord spel tussen subject en wereld. Het verschijnen van een ding wordt voorbereid vanuit het diepst van het subject. Is dit geen subjectivisme ?

Dezelfde vraag kan worden gesteld naar aanleiding van MERLEAU-PONTY's analyse van de ruimtelijkheid. Hij benadrukt het anthropologisch karakter der ruimte en wil plaats maken voor vele vormen van ruimtebeleving. Er is een mythische ruimte, een primitieve ruimte, een eigen ruimtelijkheid der hallucinatie enz. En inderdaad, indien ruimte mede geconstitueerd wordt door onze intentionaliteit, dan zal de ruimte variëren met onze bedoelingen. De beschrijving der anthropologische ruimten zou onbepaald kunnen worden voortgezet [96]). Maar vervallen wij dan niet tot psychologisme [97]) ? Er is immers geen geometrische ruimte meer die als norm zou kunnen fungeren ; er is niet langer een objectieve ruimte vanwaaruit wij ons bewust zouden kunnen worden van het menselijk karakter der anthropologische ruimte. Men ziet dat MERLEAU-PONTY zich scherp bewust is van het gevaar voor subjectivisme.

Dezelfde vraag is centraal thema van het hoofdstuk over vrijheid in „Phénoménologie de la perception", waarin MERLEAU-PONTY in discussie treedt met SARTRE, zonder hem overigens te noemen. De vrijheid, aldus SARTRE, is totaal, of zij is er niet. Wij kunnen, in het licht van het voorafgaande, een dergelijk gezichtspunt goed begrijpen. Wij zijn „projet du monde", bedoeling, een bewonen der wereld. Welnu, dit bewonen is vrij of niet vrij. Zo het vrij is, dan is het helemaal vrij. Maar dan zou alle zin en alle waarde bestaan door en voor mijn vrij „projet", dan is alle zin en alle waarde onderworpen aan de vrijheid. Dan zou er zelfs voor mij geen hinder-

---

[95]) *P.P.*, p. 376.
[96]) *P.P.*, p. 333.
[97]) *P.P.*, p. 337-338.

nis wezen, onafhankelijk van mijn vrijheid. Dan kan men aan de vrijheid geen enkele limiet meer stellen [98]).

Op deze drie plaatsen wordt in de grond dezelfde moeilijkheid gesteld: indien alle zin mede ontstaat door mij als vrij „projet du monde", dan is er geen plaats meer voor enige noodzaak, dus ook niet voor wetenschap in de stricte zin van het woord. Welnu, in deze drie passages geeft MERLEAU-PONTY ook eenzelfde antwoord, en dit antwoord is van groot belang voor het ontstaan van de zin.

Hoe komt het, dat „het ding voorbereid wordt vanuit het diepst van mijzelf" [99]), en toch zijn vreemdheid bewaart, toch een „en-soi-pour-nous" [100]) blijft? MERLEAU-PONTY spreekt dan allereerst over het perspectivisme. Dit verklaart weliswaar dat mijn greep nooit totaal is. Zo wordt de moeilijkheid echter niet opgelost, doch veeleer toegespitst: hoe kan ik, vanuit een beperkt gezichtspunt, een absoluut ding bevestigen [101])? MERLEAU-PONTY doet dan uiteindelijk een beroep op het lichaam:

> „Er is een logica van de wereld welke geheel mijn lichaam zich toeëigent en waardoor intersensoriële dingen voor ons mogelijk zijn. Mijn lichaam is in staat tot synergie en weet dus wat het voor het geheel mijner ervaring betekent dat deze kleur erbij komt of verdwijnt.... Het hebben van een lichaam betekent bezit van een algemene montage, van een typiek voor alle waarnemingsontwikkelingen en intersensoriële overeenstemmingen, die het stukje wereld dat ik effectief waarneem te buiten gaan. Een ding is dus niet effectief *gegeven* in de perceptie, het wordt door ons innerlijk hernomen, gereconstitueerd, beleefd, voorzover het gebonden is aan een wereld waarvan wij de fundamentele structuren in ons dragen en waarvan het ding slechts een der mogelijke „samentrekkingen" is" [102]).

Het bezit van een lichaam betekent dus het bezit van een logica van de wereld, en vanhieruit wordt het ding gereconstitueerd. Zo is het mogelijk dat ik in perspectief het ding zelf bereik.

Wat de ruimte betreft, vinden wij in de grond eenzelfde oplossing. MERLEAU-PONTY weigert weliswaar:

> „De geometrische ruimte tegenwoordig te stellen in de mythische ruimte, en, in het algemeen, iedere ervaring onder te ordenen aan een absoluut bewustzijn van die ervaring, waardoor die ervaring van meet af aan geplaatst zou worden binnen het geheel der waarheid; de aldus begrepen eenheid der ervaring zou haar verscheidenheid onbegrijpelijk maken" [103]).

Er is dus geen objectieve ruimtelijkheid die van het begin af in een klaar en duidelijk bewustzijn gegrepen zou worden en die de anthropologische ruimtelijkheden meteen als subjectieve verschijnselen zou ontmaskeren. MERLEAU-PONTY erkent dus de existentiële waarde van de verschillende ruimtebelevingen. De wijsgeer heeft als taak, de verschillende ruimtelijk-

---

98) *P.P.*, p. 501-502.
99) Zie noot 95.
100) *P.P.*, p. 372.
101) *P.P.*, p. 376.
102) *P.P.*, p. 377.
103) *P.P.*, p. 338.

heden te begrijpen. Maar zo gaat hij verder, de mythische ruimte begrijpen betekent nog niet erin geloven [104]).

„Zo alle mythen ook al waar zijn, dan is dit toch slechts het geval voorzover zij geplaatst kunnen worden binnen een phenomenologie van de geest die haar functie aanwijst in de bewustwording en die uiteindelijk haar zin grondt op haar zin voor de wijsgeer" [105]).

Er bestaat dus toch wel een „sens pour le philosophe" ; er is een primaire ruimtelijkheid ; er is een „espace naturel" ; deze is zelfs aanwezig in de beleving zelf, in het „irréfléchi" dat de wijsgeer wil vertalen. Staan wij hier niet voor een contradictie ? Enerzijds erkent Merleau-Ponty de waarde der anthropologische ruimte en is hij van mening dat een mens daarin werkelijk kan existeren ; anderzijds wil hij toch in de ervaring zelf een natuurlijke ruimte terugvinden, vanwaaruit de menselijke ruimte als zodanig kan worden erkend. Enerzijds weigert hij een objectieve ruimte, welke van meet af aan de menselijkheid van b.v. de primitieve ruimte bloot zou leggen : anderzijds schijnt hij toch weer een natuurlijke ruimte te accepteren en meent hij dat de menselijke ruimte vanuit de ervaring zelf als menselijk kan worden ontmaskerd. Hij biedt ons de volgende oplossing :

„Ik leef nooit geheel en al in de anthropologische ruimten, met mijn wortels ben ik altijd verankerd in een natuurlijke en onmenselijke ruimte" [106]).

De ruimte, zo gaat hij verder, is existentiëel : wij zouden ook kunnen zeggen, dat de existentie ruimtelijk is : d.w.z. zij opent zich, *met een innerlijke noodzaak* [107]), naar buiten toe, zodat men zelfs kan spreken van een mentale ruimte en van een wereld waarin de betekenissen en de voorwerpen der gedachte bestaan. Met andere woorden : de existentie is *noodzakelijk* ruimtelijk. Er is een moment dat aan de vrijheid en aan de willekeur ontsnapt ; dit moment van noodzaak maakt de wijsgerige bezinning mogelijk. Vandaar

„Doen de anthropologische ruimten zelf zich voor als gebouwd op een natuurlijke ruimte" [108]).

Er is dus een natuurlijke en oorspronkelijke ruimte ; maar deze is niet de geometrische ruimte ; zij wordt niet op thetische wijze en klaar en duidelijk gekend ; zij tekent zich van meet af aan af, zonder zich klaar en duidelijk te openbaren.

„Men zal moeten begrijpen hoe, in één enkele beweging, de existentie rond zich werelden projecteert die de objectiviteit voor mij bemaskeren, én die objectiviteit als doel aanwijst voor de doelgerichtheid van het bewustzijn, door die „werelden" te plaatsen tegen de achtergrond van een enige natuurlijke wereld" [109]).

Ten aanzien van dit noodzakelijkheidsmoment speelt het lichaam weer een beslissende rol :

---

104) Ibidem.
105) *P.P.*, p. 338-339.
106) *P.P.*, p. 339.
107) Ibidem.
108) *P.P.*, p. 340.
109) Ibidem.

„Mijn lichaam dat mij door mijn gewoontes plaatst in een menselijke wereld, doet dit slechts door mij eerst in te voegen in een natuurlijke wereld, die altijd doorschijnt onder de andere, zoals het doek onder het schilderij, en die aan de menselijke wereld een waas van broosheid geeft" [110]).

Wij vinden dus in de ruimtebeleving weer een noodzakelijkheidsmoment dat niet onderworpen is aan de vrije opname der existentie of liever, dat in iedere vrije opname noodzakelijk mede wordt opgenomen. Dit noodzakelijkheidsmoment is voldoende latent om de illusie mogelijk te maken, voldoende aanwezig om de ontmaskering der illusie toe te staan. Dit moment van noodzaak hangt samen met mijn „montage corporel".

Waar MERLEAU-PONTY de vrijheid bespreekt, treedt deze gedachte nog scherper naar voren:

„Buiten mij kan ik geen limiet voor mijn vrijheid vinden. Maar zou ik er geen vinden in mijzelf? Er moet inderdaad een onderscheid gemaakt worden tussen mijn uitdrukkelijke bedoelingen, b.v. het plan dat ik vandaag maak om die bergen te bestijgen, en algemene bedoelingen die virtueel mijn omgeving van waarde doordringen. Of ik al dan niet besloten heb die bergen te bestijgen, zij komen mij groot voor, omdat zij de greep van mijn lichaam te buiten gaan, en, zelfs indien ik pas *Micromégas* heb gelezen, kan ik niet maken dat zij voor mij klein zijn. Onder mij als denkend subject, die mij naar willekeur kan plaatsen op Sirius of op de oppervlakte der aarde, is er dus als het ware een natuurlijk ik dat zijn aardse situatie niet verlaat en dat zonder ophouden absolute waardebepalingen ontwerpt. Nog meer: de plannen die ik als denkend wezen ontwerp, zijn daarop klaarblijkelijk gebouwd; als ik besluit de dingen te zien vanuit het gezichtspunt van Sirius, dan moet ik nog mijn toevlucht nemen tot mijn aardse ervaring om het te doen; ik zeg b.v. dat de Alpen *een molshoop* zijn. Voorzover ik handen, voeten, een lichaam, een wereld heb, draag ik rond mij bedoelingen die niet afhangen van mijn vrije beslissing en die mijn omgeving doordringen van kenmerken die ik niet kies" [111]).

Deze bedoelingen zijn onder twee opzichten algemeen. Op de eerste plaats voorzover zij een coherent systeem ontwerpen, een samenhangende wereld. Op de tweede plaats voorzover ik ze terugvind bij alle psychophysische subjecten wier organisatie gelijkt op de mijne [112]).

Er is dus in mij een substraat van bedoelingen en in de wereld een substraat van zin, die niet onderhevig zijn aan mijn vrijheid. Deze zinlaag is geenszins een „en soi"; zij ontstaat ook door een dialektische verhouding tussen bedoelend subject en wereld, maar het bedoelend subject is in dezen nog geen vrij subject. In dit licht worden vele andere passages van MERLEAU-PONTY duidelijk. Hij spreekt van ons lichaam „dat meer van de wereld afweet dan wijzelf" [113]): ook daar doelt hij op het onderscheid tussen ik als lichaam en ik als vrijheid. De perceptie is een activiteit van het subject, maar van een subject dat de wijze heeft van het „men" [114]): ziedaar weer het subject dat nog niet vrij is, het ik-lichaam. Hij spreekt van een perceptie die vóór-thetisch, vóór-objectief en vóór-bewust is [115]): ziedaar weer opnieuw

[110]) *P.P.*, p. 339.
[111]) *P.P.*, p. 502.
[112]) Ibidem.
[113]) *P.P.*, p. 276.
[114]) *P.P.*, p. 277.
[115]) *P.P.*, p. 279.

het ik-lichaam, het onpersoonlijk, of liever, vóór-persoonlijk ik. Juist vanwege dit ik-lichaam, vanwege de vóór-persoonlijke bedoelingen is er een natuurlijke ruimte, een natuurlijke wereld, een natuurlijk ding, zijn er natuurlijke hinderpalen, bestaan er absolute waardebepalingen, bestaat er een absolute zinlaag waarnaar iedere verdere zingeving verwijst.

Alle zin ontstaat dus vanuit de dialektiek tussen wereld en menselijke bedoelingen; deze zijn echter niet over de gehele lijn vrije bedoelingen. MERLEAU-PONTY spreekt ook over een andere vorm van „algemeenheid" der bedoelingen, nl. over de sedimentatie [116]). Indien ik van mijn jeugd af de wereld op een bepaalde wijze „bezien" heb, wordt mijn gewoonte tot een tweede natuur, dan is het weinig waarschijnlijk dat ik nog zal veranderen. Maar deze tweede natuur moet scherp onderscheiden worden van de „eerste natuur" waarover wij zojuist spraken.

Wij hebben hierop zo lang geïnsisteerd, omdat deze punten ons zeer belangrijk voorkomen. MERLEAU-PONTY bestrijdt op vele plaatsen de dichotomie tussen lichaam en bewustzijn. In zijn gedachte zouden lichaam en bewustzijn één zijn; het lichaam is doortrokken van subjectiviteit, en is dus existentieel; het is niet een ding, maar het staat aan de zijde van het subject. Anderzijds is het bewustzijn wezenlijk belichaamd. Wij willen geenszins beweren dat MERLEAU-PONTY zou terugvallen in de Cartesiaanse dichotomie, maar toch dringt zich ook aan hem een zeker onderscheid op in de menselijke existentie. Deze is helemaal een op de wereld gerichte bedoeling, intentionaliteit. Maar er is als het ware een dubbele laag in onze wereldgerichtheid. Enerzijds vinden wij een laag van intentionaliteit die wel een vorm van subjectiviteit is, maar van anonieme subjectiviteit. De noodzakelijke bedoelingen constitueren hier een noodzakelijke zinlaag. De vrijheid treedt hier nog niet op. Anderzijds vinden wij een laag van bedoelingen die de sfeer ademen van het persoonlijke, waar wij in eigenlijke zin kunnen spreken van een „Ik", waar wij zijn op het gebied van de vrijheid. Deze bedoelingen constitueren een zinlaag die wezenlijk onderworpen is aan de vrije beslissing.

Beide lagen van intentionaliteit duidt hij aan met de term „subjectiviteit". Is juist dit geen aanleiding tot vaagheid van dit begrip? In zijn hoofdstuk over het „Cogito" zegt MERLEAU-PONTY dat het subject van meet af aan niet verborgen is voor zichzelf. Maar in heel dit hoofdstuk is het uitermate moeilijk, uit te maken, wat hij precies met „bewustzijn" bedoelt. Komt dit niet hieruit voort dat hij in genoemd hoofdstuk de beide zinnen van subject onvoldoende onderscheidt? Indien men de term „bewustzijn" wil toepassen, zowel op het anoniem subject als op het persoonlijk en vrij subject, moet men dan niet vervallen tot vage en dubbelzinnige formules?

Het komt ons voor dat de wijsbegeerte van MERLEAU-PONTY weer opnieuw bewijst, dat een zeker onderscheid tussen zijnslagen in de mens noodzakelijk is. Zelfs deze wijsbegeerte van de dialektische eenheid kan hieraan blijkbaar niet ontkomen. Dit onderscheid is vaak verkeerd geformuleerd:

---

116) *P.P.*, p. 504.

het is vaak voorgesteld als een scheiding. Dit bewijst echter slechts hoe moeilijk dit onderscheid is te begrijpen en uit te drukken. Wellicht kan de wijsbegeerte van MERLEAU-PONTY ertoe bijdragen, dit onderscheid enigermate te verduidelijken, maar dan zal zij verder doorgedacht moeten worden. In geen geval heeft MERLEAU-PONTY dit onderscheid geëlimineerd, hoewel bepaalde formules zouden kunnen doen denken dat hij dit bedoeld heeft. Maar andere teksten maken ons duidelijk, dat dit onderscheid zich aan hem opdringt en dat hij zich hiervan bewust is.

BESLUIT

Wij begrijpen nu waarom volgens de gedachte van MERLEAU-PONTY de mens leeft in een sfeer van zin die zich aftekent tegen een ,,fond" van zinloosheid. Wij zijn immers een bedoeling in de wereld, een greep op de wereld, maar deze greep is nooit totaal; zij is een ,,prise glissante". Door de wereld te bewonen maken wij de wereld tot een vertrouwd verblijf; maar ons bewonen is gedeeltelijk en verliest zich in het onbepaalde. Wij dragen in ons een laag van anonieme bedoelingen, en zelfs onze persoonlijke bedoelingen kunnen vervallen tot anonimiteit. Wij verliezen ons dus gemakkelijk in het onpersoonlijke. De zin is ook altijd ,,open", d.w.z. hij is nooit voltooid; wij kunnen de wereld altijd meer bewoonbaar, meer menselijk maken. Maar er is geen enkele garantie dat de mens altijd zinscheppend op blijft treden. Hij kan gebaande wegen begaan, waardoor de wereld minder menselijk wordt in plaats van meer.

De vermenselijking der wereld is de taak van de mens. Bij de uitvoering van deze taak is de mens geen instrument in de hand van een Voorzienigheid, noch uitvoerder van een reeds gedetermineerde geschiedenis. De menselijke zinschepping heeft geen doel en geen norm buiten zich. Indien wij de termen ,,doel" en ,,norm" toch willen gebruiken, dan zouden wij mogen zeggen, dat de menselijkheid zelf doel en norm is.

> ,,Het geloof, ontdaan van zijn illusies, bestaat in de beweging waardoor wij, ons verbindend met anderen, ons heden bindend aan ons verleden, zo handelen dat alles een zin heeft, waardoor wij het confuus verloop der wereld veranderen in een nauwkeurig woord. De heiligen van het Christendom, de helden van voorbije revoluties, hebben nooit anders gedaan. Alleen trachtten zij te geloven dat hun strijd reeds was gewonnen in de hemel of in de Geschiedenis. De mensen van heden hebben deze toevlucht niet. De held van de hedendaagse mensen is niet Lucifer, zelfs niet Prometheus, het is de mens" [117]).

Het is duidelijk dat MERLEAU-PONTY de quaestie van het Absolute zelfs niet wenst te stellen. Hij bevestigt zonder meer de openheid van de zin en de openheid van de geschiedenis. Het terrein van ons existeren, dus het terrein van ons denken, is de geschiedenis. Wij kunnen daar niet buiten treden, ook niet als vragend wijsgeer.

117) *S.N.S.*, p. 379.

Men kan de grootsheid van deze zinconceptie niet ontkennen. Deze wijsbegeerte wordt beheerst door de intentionaliteitsgedachte, en wij betwijfelen of dit centraal thema van de phenomenologie wel door iemand zo consequent is doordacht als door MERLEAU-PONTY. Hij heeft de strijd aangebonden tegen wat SARTRE noemt de „illusie van de immanentie". MERLEAU-PONTY verwerpt de zgn. zintuigelijke indrukken die als beelden aanwezig zouden zijn in een immanent bewustzijn; in plaats daarvan stelt hij de perceptieve ontmoeting met dingen in de wereld. Hij verwerpt ook het rijk van absolute en eeuwige waarheden, dat aanwezig zou zijn in de innerlijkheid van de geest; in plaats daarvan stelt hij het „parole parlée" of het „cogito parlé", dat als sprekend in de wereld en in de geschiedenis is. Hij verwerpt de innerlijke zedelijkheid en de innerlijke deugd; de ware zedelijkheid bestaat slechts in de wereld. Er is geen zin, tenzij in de wereld. Weliswaar is er ook geen zin tenzij door en voor de menselijke bedoeling; maar die bedoeling is wezenlijk een mondane bedoeling. MERLEAU-PONTY ontkent allerminst het eigene van de mens. Juist door het eigen karakter van de mens als in de wereld tredende bedoeling kan er zin, waarheid, historie ontstaan; juist daardoor is de wereld een wereld.

Vele vragen blijven echter in deze wijsbegeerte onbeantwoord en sommige grondfeiten vinden hier geen verklaring. Wij worden ons slechts bewust van onszelf in de wereld; maar anderzijds ligt in het feit van het bewustzijn zelf een afstand besloten ten aanzien van de wereld. Ons bewustzijn getuigt dat wij zijn in de wereld, maar ook dat die wereld aan ons verschijnt als „het andere". De afstand is een oergegeven, dus ook de dualiteit ik-het andere. Juist door die afstand zijn vrijheid en zedelijke verantwoordelijkheid denkbaar. Slechts vanuit die afstand zijn ook zin en waarheid begrijpbaar. Iets kan mij slechts voorkomen als zinvol voor mij, doordat ik er niet volkomen mee ben versmolten. MERLEAU-PONTY spreekt weliswaar soms over deze afstand, en hij haalt vaak het woord aan van MALEBRANCHE, dat de dingen ons slechts met eerbied aanraken. Maar toch komt het ons voor dat MERLEAU-PONTY deze afstand onvoldoende heeft doordacht. Hij benadrukt steeds het mondaan karakter onzer bedoelingen; maar er is slechts sprake van *menselijke* intentionaliteit, voorzover onze bedoelingen zich niet verliezen in de wereld. Zou MERLEAU-PONTY toch niet een absoluut moment in ons mens-zijn moeten bevestigen, indien hij zijn aandacht zou vestigen op deze afstand? Wij willen hiermede niet insinueren, dat er in de mens een zijnslaag zou wezen die gescheiden is van zijn wereld-bewonen. Maar *ons bewonen der wereld zelf is tegelijkertijd afstand* van de wereld. Ligt er niet een absoluut moment in onze betrokkenheid zelf? Is de menselijke wijze van wereldgerichtheid wel denkbaar zonder dit absoluut moment? MERLEAU-PONTY ontkent het bestaan van een innerlijke mens. Hij heeft gelijk wanneer hij wil ontkennen dat er, naast onze veruiterlijking in de wereld, een afgescheiden innerlijkheid zou zijn. Maar is er niet een wezenlijke innerlijkheid in onze veruitwendiging zelf? Worden niet juist daardoor zin en waarheid mogelijk?

MERLEAU-PONTY heeft gelijk, wanneer hij benadrukt dat wij met geheel

ons menselijk zijn in de wereld zijn; er is geen moment van ons mens-zijn dat hieraan ontsnapt. Maar ook al zijn wij met *geheel ons zijn* in de wereld, dit betekent nog niet dat wij *helemaal* in de wereld zijn. Ik ben „totus" in de wereld, d.w.z. de wereld dringt door tot in het hart van de subjectiviteit; maar ik ben niet „totaliter" in de wereld, want de menselijke wijze van zijn houdt wezenlijk afstand in ten opzichte van de wereld.

Deze afstand-van-de-wereld wordt in de geschiedenis der wijsbegeerte soms miskend, soms wordt zij als een absoluut moment gescheiden van ons in-de-wereld-zijn. Wij moeten deze afstand-van-de-wereld zien als wezenlijk kenmerk van ons in-de-wereld-zijn. MERLEAU-PONTY ontkent dit eigenlijk niet; er zijn zelfs teksten aan te wijzen waarin hij dit schijnt te zeggen. Maar het komt ons voor, dat hij juist dit moment onvoldoende benadrukt. Juist hier treedt het meest eigene van de geest naar voren. De eigen „mondaniteit" van de mens is meer dan „mondaan". In dit licht wordt de aanwezigheid van de mens in de wereld een werkelijk probleem, wellicht het meest belangrijk probleem van elk wijsgerig denken. In dit licht neemt ook het zinprobleem een heel andere vorm aan. Immers, de aanwezigheid van menselijke zin in de wereld hangt samen met die afwezige aanwezigheid die wij mens noemen. In dit licht kan men niet ontkomen aan het probleem van het transcendente.

MERLEAU-PONTY heeft dus het probleem van geest en materie onvoldoende doordacht, daarom is zijn mensconceptie eenzijdig. Dit tekort beïnvloedt ook zijn denken van het zijn. Het zijn, zo zegt hij, is slechts denkbaar als „être pour nous". Maar dan is het duidelijk, dat het bedenken van het zijn niet los staat van het bedenken onzer menselijkheid, en dat een eenzijdige mensconceptie een eenzijdige metaphysiek tengevolge heeft. Zo men geen oog heeft voor de mens als *afwezige* aanwezigheid, als afstand in wereldgebondenheid, dus voor de mens als geest, heeft men ook geen oog voor de ware transcendentie van het zijn, voor het spiritueel karakter van elke waarachtig menselijke zin, voor de eigen aard van de waarheid.

Juist omdat deze problemen door MERLEAU-PONTY onvoldoende zijn doordacht, is zijn zingedachte eenzijdig.

Eindhoven REM. KWANT, O.E.S.A.

SOMMAIRE

La philosophie moderne a pratiquement remplacé la notion de „fin" par celle de „sens". Il est donc tout indiqué de rechercher la signification de ce nouveau vocable. Notre étude entreprend ce travail dans l'oeuvre de M. Merleau-Ponty.

Le problème du sens affleure partout. Il se manifeste dans notre situation historique. Le mythe du progrès indéfini a été abandonné et la plupart du temps on a perdu confiance dans les visions traditionnelles du monde. On a compris que le sens du monde n'est pas donné comme une chose et qu'il doit

être réalisé par l'homme d'une manière contingente. La même crise se révèle sur le terrain des sciences. Le monde dont elles s'occupent ne s'étale pas sans plus sous le regard humain, et le savoir n'en est pas une reproduction. Quel sera alors le sens de ce savoir ? Les artistes se rendent très bien compte eux aussi qu'en matière d'art, l'idéal absolu n'est qu'une illusion. Même le sens de la perception n'est pas donné comme une chose dans un monde en soi. Si le sens n'est pas donné à la manière d'une chose en soi ni comme unité idéale dans le royaume de l'esprit, qu'est-il alors et quelle est son origine ?

M. Merleau-Ponty affirme avant tout — contre le rationalisme — que le sens n'existe que dans la matière et dans le monde. Le sens qui existerait dans une intériorité absolue est une fiction. La pensée n'existe pas hors des mots et hors du monde. L'émotion n'est réelle que dans le monde. Ce que nous appellons une chose, c'est une matière, elle-même imprégnée de sens. L'histoire, catégorie centrale dans la philosophie de M. Merleau-Ponty, vit de par l'unité de la matière et du sens. Mais la matière tout en étant imprégnée de sens, retient son opacité.

Qu'on ne pense pas cependant que le lieu du sens soit un espace naturel et un monde inhumain. Comme l'homme est un être intentionnel et qu'il n'existe que pour autant qu'il se mêle au monde, le monde est son champ de présence. Le sens se trouve dans le monde habité par l'homme. Le sens est précisément l'humanité du monde, ou plutôt son humanisation, car le sens reste toujours une direction. Le sens est le chemin que les intentions humaines s'ouvrent dans le monde.

D'où il est manifeste que le sens résulte de la rencontre de l'homme et du monde. L'existence du sens n'est pas éternelle parce que son origine est temporelle. Cependant le sens ne se révèle-t-il pas comme étant-déjà-là ? N'avons-nous pas l'impression de le trouver déjà constitué ? Certainement. Mais cela provient de ce qu'il y a en nous un substrat d'intentions prépersonnelles et celles-ci projettent autour de nous un monde de sens et de valeurs que nous trouvons en tant que sujets personnels. Le sens résulte donc toujours de la rencontre de l'homme avec le monde, bien que cette rencontre ne soit pas toujours consciente et libre. Cette rencontre est à l'origine de toute valeur et de toute vérité.

Il y a cependant beaucoup de questions auxquelles la philosophie de M. Merleau-Ponty ne répond pas d'une manière définitive. Comment se peut-il que l'homme éprouve le caractère relatif du sens ? Peut-on connaître le relatif en tant que tel sans entrer en contact avec l'absolu ? M. Merleau-Ponty répond d'une manière négative et pourtant il distingue le sens du non-sens. Peut-il le faire indépendamment d'une norme absolue ? Nous ne comprenons pas que l'homme aperçoive le caractère relatif du sens ni qu'il distingue le sens du non-sens si l'absolu n'existe pour lui d'aucune manière.

DE GODSIDEE EN DE VERLOSSINGSLEER VAN DE BHAGAVADGITA

In de geschiedenis van de Indische religieuze wijsbegeerte neemt de *Bhagavadgîtâ* [1]) een centrale plaats in: voor het eerst immers houdt dit gedicht een klare doctrine voor van de *avatâra* of incarnatie van de godheid, en poneert tevens de identiteit van deze persoonlijke godheid met het onpersoonlijke absolute *brahman*. Hieruit blijkt het uitzonderlijk belang van dit werk voor de geschiedenis van het Hindoeïsme in het algemeen, en voor de ontwikkeling van zijn Godsidee in het bijzonder. Het zijn evenwel niet deze aspecten die wij in deze bijdrage op het oog hebben [2]). Onze aandacht gaat vooreerst uit naar de zo fundamentele vraag van de verhouding van geest en stof met de terugslag daarvan op de Godsidee; vervolgens zullen wij nagaan welke verhouding daaruit voortspruit, in de Gîtâ, tussen haar Godsidee en haar Verlossingsleer.

TUSSEN MONISME EN DUALISME

Elke philosophie heeft in haar uitbouw onvermijdelijk af te rekenen met het probleem van de verhouding geest-stof op het immanent kosmisch plan. De oppositie en de verwantschap tevens van geest en stof behoren immers tot de eerste ervaringen van de denkende mens. Het is duidelijk dat het definiëren van deze primordiale binnen-kosmische realiteit, volgens een bepaald philosophisch systeem, een enorme invloed zal uitoefenen op de stellingname tegenover de alles-omvattende, Absolute Werkelijkheid. M.a.w. het inzicht in de binnen-kosmische verhouding van geest en stof is van het allergrootste belang voor de idee van het Absolute zelf, voor de Godsidee. En elke waarachtige wijsbegeerte staat voor de opgave een harmonische en logische samenhang tussen deze beide plannen te verwezenlijken. Wanneer wij de geschiedenis van de philosophie overschouwen, dan merken wij hoe zeer de denkers met dit probleem geworsteld hebben en haast geen enkele vorm van combinatie onbeproefd lieten, om beide plannen te „verzoenen".

Onze bedoeling is het na te gaan hoe de *Gîtâ* haar opvatting over de

---

[1]) De *Bhagavadgîtâ* is een religieus-philosophisch fragment van de *Mahâbhârata*, rond de tweede eeuw v. Chr. samengesteld. Voor verdere details, cfr. in dit Tijdschrift: J. DE MUNTER, *Het Hindoeïsme en de Indische religieuze Wijsbegeerte*, in: *Bijdragen*, 11 (1950), pp. 277-279.

[2]) Deze bijdrage is een hoofdstuk uit een philosophische thesis over „De Godsidee van de *Bhagavadgîtâ*", onlangs te Leuven aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte verdedigd voor het verkrijgen van de graad van doctor in de Wijsbegeerte. Veel van onze stellingnamen steunen op de philosophische en historische detailstudies van dat werk, later in boekvorm te verschijnen.

binnen-kosmische verhouding van geest en stof doet harmoniëren (of het althans poogt te doen) met haar uitgesproken theïsme.

Theïsme en Informatie-leer

Mogen wij er even aan herinneren welke theorie van de binnen-kosmische verhouding van geest en stof in volledige overeenstemming kan gebracht worden met een zuiver theïsme? Een gaaf theïsme handhaaft de identiteit van de absolute transcendentie van God met zijn totale immanente aanwezigheid in de schepselen. Het gelooft in een God die zuiver Geest is, ongerelativeerd tot een substantiële wereld en substantiële vrije geesten, en die toch de absolute oorsprong is van al wat zij zijn. Alles in deze kosmos, stof en geest, is bijgevolg onderworpen aan de Absolute Geest en door Hem geschapen. Dit neemt nochtans niet weg dat de geest geopponeerd blijft aan de stof. Deze oppositie, hoe reëel ook, is echter van een bijzondere aard: de stof bezit geen eigen absolute zijnswaarde buiten de scheppende Geest; ze bestaat niet als een substantiële wezenheid op zich zelf, maar enkel als principe van het eindig zijnde.

Alle eindige wezens dragen in zich een principe van niet-zijn: geen niet-zijn dat a.h.w. uit een soort absoluut niet-zijn zou voortkomen (want dit zou inderdaad „niets" zijn), maar een niet-zijn dat door Gods aanwezige goedheid van louter „niets" tot reële potentie geworden is. Deze potentie, *in specie* de stof, is dus geenszins de participatie van een soort Absolute Stof (want deze zou ontsnappen aan de Absolute Geest, welke *ipso facto* niet meer de Absolute Geest zou zijn), maar zij betrekt haar realiteit uit de geest, al blijft zij hem dan ook altijd geopponeerd als het andere [3]). Binnen de kosmos is er bijgevolg geen zelfstandig zijn van de stof-op-zichzelf. Er is slechts een gradatie van eindige wezens, die volgens de schakeringen van hun eigen bestaansvorm, in de kern van hun zijn de potentie der stoffelijkheid bevatten als principe van beperking en capaciteit. De verhouding stof-geest is dus geen verhouding van twee gescheiden substanties, maar van twee zijnsprincipes, die zich hylemorphisch verhouden en de realiteit van één zijnde contitueren. Deze verhouding heten wij: informatie van de stof door de vorm, van het lichaam door de ziel. Niets in deze wezens ontsnapt aan Gods scheppende aanwezigheid, alles in hen is participatie van zijn volheid. Maar niets ook weerstreeft Gods transcendentie: Hij blijft de gans-Andere tegenover hen die in hun diepste wezen „onherroepelijk" de potentie of de stoffelijkheid bewaren.

Daar de termen monisme en dualisme in de loop van de geschiedenis vrij verschillende ladingen hebben gedekt, willen wij even preciseren in welke betekenis wij ze hier gebruiken. Zij zullen in deze uiteenzetting altijd een philosophische stellingname aanduiden, niet in de louter kosmische orde, maar op het plan van de absolute realiteit. Het monisme wordt steeds be-

---

[3]) Terwijl het zijn en het niet-zijn zich tegenover elkander „contradictorisch" verhouden, is de verhouding van akt en potentie niet een „contradictorische", maar wat men noemt een „contraire".

grepen als een monisme van de geest en sluit bijgevolg het absolute materialisme uit : het beschouwt de ganse realiteit als één Geestelijke Wezenheid die de kosmos en de eindige geesten integreert als een inhaerente modus van haar eigen substantie of als het vervloeiend moment van haar eigen evolutie. Tegenover dit monisme vat het dualisme de totale werkelijkheid op als een dualiteit van twee onafhankelijke, totaal-gescheiden orden : de orde van de Geest (of van de geesten), en de orde van de Stof. Buiten deze beide bestaat er niets : hun dualiteit is het Absolute, is de enige realiteit.

De logica van de samsâra-idee

Na deze korte inleiding kunnen wij overgaan naar de problematiek van de *Gîtâ*. Nemen wij gewoon als uitgangspunt de idee van de *samsâra* (de materiële wereld waarin de ziel zich eindeloos en herhaaldelijk incarneert), zoals die ook in de *Gîtâ* wordt voorgestaan ; wij kunnen daaruit reeds *a priori* bepaalde conclusies afleiden. De *samsâra* immers, achtergrond en fundament tevens van heel het Indische denken, impliceert de volgende verhouding van ziel en lichaam : de ziel is een zuivere geest, door eigen schuld en verdwazing neergestort in de kosmos en dit lichaam, waarin zij als een balling huist. Haar enig doel is vrij te komen uit deze ballingschap en weer zichzelf te zijn buiten alle relatie tot dit lichaam en deze materialiteit. Deze opvatting sluit elke substantiële vereniging van ziel en lichaam uit : ziel en lichaam vormen geen echte eenheid, maar blijven gefixeerd in een onverzoenbare dubbelheid.

Daarbij komt nog dat de Indische denker het Absolute, indien hij het althans aanvaardt, opvat als een werkelijkheid zo totaal verwant aan het wezen van de zielen, de *âtman's*, dat zij er mee samenvalt in volmaakte identiteit. Men kan bijgevolg, wil men volkomen consequent blijven, op deze binnen-kosmische basis van het *samsâra*-postulaat slechts twee transcendentale theorieën opbouwen : een absoluut monisme, of een absoluut dualisme. Indien stof en geest niet enkel *de facto* maar ook *de jure* elkaar vreemd blijven in alle eeuwigheid, dan kan de absolute orde van de realiteit slechts twee vormen aannemen.

Deze twee zijnswijzen kunnen naast elkaar verabsoluteerd worden in hun eigen orde : dit is het absolute dualisme van de klassieke *Sâmkhya* [4]). De verbondenheid tussen de *prakriti*, de stoffelijke wereld, en de *purusha's*, de individuele zielen, is onwerkelijk en louter schijn. Maar werkelijk zijn beide sferen van de stof en van de geest in hun totale oppositie en absolute dubbelheid : zij omvatten de totaliteit van het zijn en funderen een gesloten atheïstisch systeem. Inderdaad, indien de werkelijkheid wortelt in twee volkomen ongerelativeerde zijnsorden, hoeft er niet gezocht naar het fundament van hun niet-bestaande verhouding.

Maar de radikale oppositie tussen geest en stof kan ook leiden tot het absoluut monisme. Heel de zijnswerkelijkheid wordt dan gecondenseerd in

---

[4]) Een der zes darshana's, of systemen van het Hindoeïsme. Cfr. J. DE MUNTER, art. cit. pp. 279-280.

de orde van de geest, in de *Atman*, die de kosmische *âtman's* in zich bevat. *Brahman-âtman*, de absolute geest, is de ganse realiteit. Al wat de stof betreft, de *prakriti*, wordt verwezen naar de sfeer van de *mâyâ*, van de kosmische illusie [5]). Er is geen eenheid van ziel en lichaam. Er is alleen de realiteit van *brahman* en van de individuele *âtman's*, welke de illusie doet koesteren dat de wereld, de lichamen en de individualiteit bestaan. Men herkent hier het theopantisme van SHANKARA, het enige systeem dat, naast het atheïstisch dualisme van de *Sâmkhya*, er in slaagt volkomen consequent te blijven met de praemissen van de *samsâra*-leer. Dit geschiedt evenwel ten koste van de eigen realiteit van mens en kosmos.

In de *Gîtâ* verlaten wij de sfeer van de a-priori-deducties en van de logica. Inderdaad, ofschoon heel dit gedicht doortrokken is van de *samsâra*-idee, weet de auteur zowel het absolute dualisme als het absolute monisme te ontwijken. Om dit duidelijk aan te tonen zullen wij eerst nagaan hoe de verhouding geest-stof of ziel-lichaam in de *Gîtâ* wordt geformuleerd. Vervolgens willen wij onderzoeken op welke bijzondere wijze het dualisme er het woord voert en het monisme toch nog doorklinkt.

Informatie in de Gîtâ ?

Er is in de *Gîtâ* geen spoor te vinden van een informatie van het lichaam door de ziel. Met informatie bedoelen wij de hylemorphische verhouding, die de éne wezenheid van de geïncarneerde geest constitueert. De relatie tot de stof en het lichaam is dan niet een ,,ongeluk'' van een zuivere geest, maar veeleer de constitutieve zijns-conditie zelf van de mens. Zijn geest, die pneuma is, informeert de stof tot psychè en tot menselijk lichaam. In de *Gîtâ* echter is heel het philosopheren aangaande de verhouding tussen ziel en lichaam door de *Sâmkhya* geïnspireerd : een dualisme dat zich uit zowel op het plan van de substantialiteit als op dat van de activiteit. Ook de *beatitudo* wordt volgens dezelfe beginselen geïnterpreteerd : ze is de verlossing van de ziel uit haar gedwongen (en illusorisch) verband met het lichaam. De *beatitudo* is de zaligheid van de zuivere *âtman* : er bestaat geen eschatologie van de stof.

Deze onoverbrugbare oppositie van geest en stof zou logischer wijze moeten leiden tot een absoluut dualisme of een consequent monisme.

Dualisme in de Gîtâ

En toch is het duidelijk dat de dichter geen absoluut dualisme belijdt. Zijn theïsme verheft de persoonlijke God boven de kosmos en de zielen, als de Heer en Meester van beiden. Bekend is de tekst waarin de auteur, RÂMÂNUJA anticiperend, de zielen en de kosmos beschrijft als de lagere naturen en delen van de transcendente Heer. Deze Heer is de nòg andere, de

---

[5]) Deze lapidaire vertaling zou natuurlijk heel sterk moeten gecommentarieerd worden om de juiste betekenis van de term mâyâ enigszins te benaderen. Wij verwijzen naar O. LACOMBE, *L'Absolu selon le Védânta*, Paris, 1937, pp. 66-70 ; en J. GONDA, *Inleiding tot het Indische Denken*, Antwerpen-Nijmegen, 1948, pp. 251-252.

derde realiteit: „Op deze wereld zijn er twee *purusha's* (algemene grond-realiteiten): de vergankelijke (= de materiële wereld), en de onvergankelijke (= de zielen); .... Maar er is nog een andere opperste *purusha*, die hoogste *Atman* genoemd wordt; Hij is de onvergankelijke Heer, die de drie werelden doordringt en er tevens de grondslag van is. Vermits ik die vergankelijke *purusha* getranscendeerd heb, en ik zelfs de onvergankelijke overtref, daarom word ik op deze wereld en in de *Veda* verkondigd als de hoogste *purusha*" (XV 16-18).

Maar, al houdt de *Gîtâ* geen absoluut dualisme, ze komt evenmin tot een, zij het slechts inchoatief, informatie-begrip. Haar theïsme kan zich dus niet helemaal vrijmaken van het dualisme dat het wilde transcenderen. Juist omwille van de radikale oppositie tussen geest en stof slaagt de *Gîtâ* er niet in de materiële wereld volledig onder de heerschappij te brengen van een God, die tot de gans-andere orde van de geest, van de *âtman* behoort. En de kosmos verschijnt inderdaad in de teksten als „een soort oermaterie, zo niet naast God, dan toch in God beginloos gevestigd". Ook de *beatitudo* strekt zich niet uit over lichaam en kosmos: en voor ons betekent de *beatitudo* toch de uiteindelijke bezegeling van Gods macht over de schepping, de voltooiing van de Theophanie in de eindige wezens. Zowel in haar oorsprong als in haar eind-doel ontsnapt de materiële wereld (met het lichaam) aan de God van de *Gîtâ*; — het theïsme blijft afglijden naar een fundamenteel en onoverwonnen dualisme.

Monisme in de Gîtâ

Uitgaande van de onverzoenbare scheiding van geest en stof in de *samsâra*-leer, stelden wij naast het absoluut dualisme een absoluut akosmisch monisme als enig logisch alternatief. De *Gîtâ* echter ontwijkt ook enigszins dit andere uiterste. Wij weten immers dat zij de substantiële realiteit van de zielen aanneemt, en dat haar *mâyâ*-leer helemaal niet in de zin van SHANKARA's akosmisme mag worden geïnterpreteerd, maar bepaald realistische tendenzen vertoont [6]).

Toch blijft de Godsidee van de *Gîtâ* niet helemaal vrij van monistische contaminatie. Dit geschiedt niet zozeer in dichterlijk-religieus verband (want daar viert het theïsme hoogtij), als wel in de (traditionele) philosophische formuleringen. Dit blijkt het duidelijkst uit de strak geaffirmeerde identiteit van de individuele *âtman* met de Godheid. Indien de *âtman* geen echte innerlijke verbondenheid met het lichaam bezit, en beschouwd wordt als een zuivere geest, dan wordt het inderdaad zeer moeilijk zijn anders zijn tegenover de Absolute Geest te handhaven. Geen beperkte kosmische geest zonder beperkend principe. Wanneer bijgevolg in de *beatitudo* de (zij het ook schijnbare) band met het lichaam geheel wegvalt, — dan verdwijnt meteen het laatste (wellicht illusorische) fundament voor een reële individuatie. Om dezelfde reden dringt een impliciet akosmisme in de *Gîtâ* binnen, ofschoon

---

6) Cfr. o.a. het artikel van J. GONDA, *Mâyâ*, in: *Tijdschrift voor Philosophie*, 14 (1952), pp. 23-25.

de expliciete bewoordingen van het gedicht dit aspect ignoreren. De vreemde dualistische neiging van de kosmos opponeert immers enigermate de kosmos aan God, en wel op een wijze die aan de kosmos alle zin of waarde, een eigen positieve zijnsdichtheid ontneemt. Deze kosmos is al aardig op weg om gereduceerd te worden tot het illusorisch bestaan en de onwerkelijkheid van de *mâyâ*. Aldus wordt SHANKARA voorbereid, die deze idee consequent doordenkt en systematiseert.

Historische achtergrond

Achter dit wisselend spel van monisme en dualisme, die beide om de voorrang strijden, hebben wij voortdurend een onuitgesproken tegenwoordigheid gevoeld: de geest van de *Upanishad's* [7]) en van de *Sâmkhya*. Inderdaad, vanuit een meer historisch perspectief zouden we deze paragraaf betitelen: „Tussen *Upanishad's* en *Sâmkhya*". We weten dat de *Gîtâ* in deze bronnen haar „philosophische" inspiratie zoekt. We moeten daar even uitdrukkelijk naar verwijzen: het blijkt immers dat de twee denkrichtingen van dualisme en monisme, waartussen het theïsme van de *Gîtâ* bekneld zit, niet zozeer verschillen als het op het eerste gezicht kon lijken. In de fundamentele inspiratie van de *Upanishad's* gaan beide nog hand in hand en is hun onderscheid eerder potentieel en slechts principiatief aanwezig.

Wanneer men de *Upanishad's* als monistisch bestempelt, moet deze uitspraak inderdaad onmiddellijk genuanceerd worden, wil men de teksten geen geweld aandoen. De *Upanishad's* beweren niet dat alleen het *brahman* bestaat en dat de materiële wereld slechts een droombeeld is. De realiteit van de kosmos wordt niet genegeerd, — ze wordt eenvoudig geïgnoreerd: men houdt zich niet met het materiële bezig. Heel de aandacht wordt geconcentreerd op de realisatie van de identiteit van *brahman* et *âtman*. Men mag zeggen dat de *Upanishad's* fundamenteel dynamisch gericht zijn naar een strikt monisme, daar zij het *brahman-âtman* steeds meer gaan uitheffen boven de menselijke en kosmische werkelijkheid om alle zijnszin en zijnswaarde te concentreren in dat opperste *brahman*. Maar diezelfde dynamiek stuurt onvermijdelijk aan op het dualisme: steeds groter wordt de afstand tussen geest en stof, waarvan de verhouding vòòr de *Upanishad's* en zelfs in vele van hùn uitingen nog vrij confuus was gebleven. Zodra een meer realistische belangstelling haar aandacht opnieuw aan de materie gaat wijden, zal deze intussen een totaal vreemde geworden zijn, die zich in ondoordringbare eigenheid naast de geest poogt op te stellen.

Samenvattend kunnen wij zeggen dat de *Upanishad's* een eigenaardig dualisme belijden van *brahman* en kosmos, waarin één der beide termen, het *brahman*, alle aandacht en waardering voor zich opeist, zodat dit dualisme voortdurend verglijdt naar monisme. Van uit deze geestesinstelling zijn zowel de *Sâmkhya* als SHANKARA te begrijpen die beiden binnen de stroom van het Indische traditionele denken blijven.

---

[7]) Wij spreken hier over de oudere *Upanishad's*, en dit speciaal in hun intellectualistisch aspect. Cfr. J. DE MUNTER, art. cit. pp. 274-276.

Tussen *Upanishad's* en *Sâmkhya* in, tussen monisme en dualisme in, bezingt de *Gîtâ* haar religieus theïsme, dat in zijn philosophische facetten door beide extremen gekleurd is. Dat deze dubbele invloed in de *Gîtâ* werkzaam blijft is te wijten aan het feit dat haar theïsme nooit volgroeid geraakte op philosophisch plan. Nergens breekt het inzicht door dat Gods efficiënte en finale causaliteit een echte verwantschap fundeert van geest en stof, van ziel en lichaam. Als oorsprong van geest en stof staat God niet buiten de kosmos en de mens, maar is Hij zelf, in de diepste kern van ieder eindig wezen, het principe van zijn beperkte eenheid : maar zo ver is het philosopheren van de *Gîtâ* nooit doorgedrongen.

Om te verduidelijken hoe zeer deze scheiding van ziel en lichaam in het Indische denken verankerd zit, willen wij hier een tekst citeren, die juist aantoont dat zelfs RÂMÂNUJA er niet in geslaagd is een echte informatie-leer uit te denken, ofschoon hij toch gepoogd heeft een zo consequent mogelijk theïsme op te bouwen : „Wat Râmânuja betreft, zegt LACOMBE, men zou vermoeden, — aangezien hij de realiteit van de eindige geesten aanneemt evenals hun reëel onderscheid met de Hoogste Persoon —, dat zelfs de bekoring om de bruggen te laten springen tussen de geest en het leven hem ontzegd was, tegelijk met het beroep op de *Mâyâ* als principe van verklaring ; men zou dit des te meer verwachten, daar de notie van lichaam, van biologisch organisme, geroepen is om in zijn doctrine een rol van de eerste rang te spelen. Welnu, door een onverwachte maar eigenlijk logische koerswending, herneemt hij de positie van SHANKARA, met de nodige aanpassingen natuurlijk. De eindige personen zijn geesten, geestelijke substanties, afhankelijk ongetwijfeld van de Hoogste Persoon en geëmaneerd uit zijn substantie, maar toch eeuwig om reden van hun zeer hoge metaphysische waardigheid. Zolang de transmigratie duurt worden zij *jîvâ* genoemd, ‚levende (wezens)', en men zou geneigd zijn te vertalen ‚ziel', ten onrechte nochtans, zo men onder ‚ziel' verstaat een geest die principe is van leven en substantialiteit in een lichaam ; want het lichaam wordt aan de ziel gegeven, om zo te zeggen substantieel en onmiddellijk in staat om te leven. Maar de geest wordt door de morele band die hem aan het lichaam bindt, immanent aan dit lichaam, immanentie die hem tot *âtman* en *jîvâ* maakt. Als *âtman* is hij voor het lichaam een principe van eenheid en ‚actualité de surcroît', maar dit door een eenvoudige aanwezigheid en verbondenheid, niet door een substantiële informatie" [8]).

Terugslag op de moraal

Op het gebied van de moraal hebben consequent monisme en dualisme als gevolg dat de zuivere geest wordt uitgeheven boven de zondigheid en de verdwazing, die verwezen worden naar de sfeer van de *mâyâ* of de *prakriti*, de stoffelijke natuur. De morele verantwoordelijkheid van de mens-in-de-wereld, voor al zijn doen en laten, wordt zo niet opgeheven dan toch sterk geminimaliseerd. Het is evenwel typisch voor de *Gîtâ*, die op philosophisch

[8]) O. LACOMBE, op. cit. pp. 111-112.

plan niet ontkomt aan de contaminatie van de monistische en dualistische stellingen, dat zij op moreel plan haar theïsme weet gaaf te houden. De morele verantwoordelijkheid van de individuele, persoonlijke ziel blijft sterk beklemtoond. En de moraliteit vindt er een soliede basis in de vrijheid van de mens en de vrijheid van de persoonlijke God. Ook weet de *Gîtâ* de *beatitudo* van de ziel, die persoonlijke vereniging is met de persoonlijke God, te vrijwaren voor de monistische contaminatie van de versmelting in het *brahman*, aangezien ze deze *beatitudo* niet philosophisch dòòrdenkt, maar met een intens verlangen lyrisch-religieus bezingt.

VERLOSSINGSLEER EN GODSIDEE

In alle grote stromingen van het menselijk denken kan men een kern-intuïtie en een kernproblematiek nawijzen, die er de fundamentele structuren van bepalen, en juist het zeer eigene van een traditie karakteriseren. Ze vormen a.h.w. het bodemreliëf dat de val en de richting van die gedachtenstroom bepaalt. Zo gaat het Indische denken over God en het goddelijke (en dus ook over de verhouding van de mens tot God), niet uit van het mysterie van de oorsprong van mens en kosmos; maar de bron van dit denken is het mysterie van de verlossing van de mens uit de *samsâra*. De enige en zware opdracht van de Indische philosoof is een *mârga* te vinden, een „weg" die tot de verlossing leidt. Alle systemen denken in functie van deze verlossing, allen geven zij zich uit voor het licht waarmee en de baan waarlangs wij de *moksha*, de „verlossing" kunnen bereiken.

Deze fundamentele instelling determineert het denken natuurlijk niet tot welbepaalde thesen. De Indische philosophie als geheel bevat binnen de schoot van Hindoeïsme, Boeddhisme en Jaïnisme, een wereld van verscheidenheid en tegenstellingen, een bonte variëteit van systematisaties. En wat de Godsidee betreft: de verschillende schakeringen van atheïsme, pantheïsme, theopantisme en theïsme zijn er rijkelijk vertegenwoordigd. Maar deze instelling, laten we zeggen dit draaien van een hele denkwereld rond een bepaalde as, dit cirkelen van de meest uiteenlopende speculaties rond een bepaald centrum, maakt dat een aantal vragen al of niet gesteld worden, en dat sommige oplossingen haast zonder onderzoek als dogmatisch-voor-de-hand-liggend worden aanvaard terwijl andere als onmogelijk van te voren worden geweerd. En het is duidelijk welke geweldige invloed op het denken wordt uitgeoefend door deze voor-gedachtelijke gegevens, die, ofschoon zij het denken zelf niet opheffen, toch de gezichtshoek bepalen van waaruit men spontaan het probleem bekijkt en alleen de vitaal belangrijke oplossingen aan de orde stelt.

Ook de Godsidee van de *Gîtâ* zit vervat in een denken dat rond een eigen centrum blijft wentelen; en alleen van uit dit middelpunt kan haar problematiek ten volle begrepen worden. Heel haar denken kringt rond het probleem van de verlossing. Deze verlossingsleer heeft zich vooral ontwikkeld rond drie ideeën: de idee van de *samsâra*, de idee van het *karman*, en de

idee van de *moksha* als uiteindelijke toestand van de ziel. De invloed van deze trits op de Indische Godsidee en de Godsidee van de *Gîtâ* zullen wij nu onmiddellijk onderzoeken.

De samsâra

In de *samsâra*-idee kunnen wij vier kenmerken onderscheiden: de relativiteit van dit „gebeuren" tegenover het absolute, de eindeloosheid en ongeschapenheid ervan, de geïmpliceerde ontwaarding van al het intramundane en, daarmee verbonden, het gemis van een uiteindelijke wereldverlossing.

Voor de Indische philosoof geldt het dogma dat de mens mèt alle lagere en hogere wezens van het universum vastzit in een eindeloze reeks van wedergeboorten, eindeloos, *a parte ante* en *a parte post*, — en dat de enige zin, het hoogste doel van het bestaan is: los te geraken uit die fataliteit en de *moksha*, de bevrijding, te erlangen. Men mag dit rad van de *samsâra* opvatten als een stevige werkelijkheid, of als een loutere illusie, of als het bedrieglijk wisselspel van beide; men mag deze *moksha* beschouwen als de versmelting met het *nirguna-brahman* (niet-gequalificeerde-*brahman*), of als het gewoon supprimeren van het bestaan, of als de vereniging met de persoonlijke God, of als de totaal-eenzelvige afzondering van de individuele ziel; welke verklaring ook wordt voorgestaan, het enige doel van het menselijk bestaan is aan gene zijde van de *samsâra* gelegen. En daar de mens een zuivere geest is, gekerkerd in een lichaam, is het per se uitgesloten dat hij binnen het kosmisch gebeuren zijn eigen diepste wezen zou ontplooien. Nooit kan de historische evolutie de totaliteit van het mens-zijn uitputten of omvatten. En niet alleen transcendeert de mens de louter historische dimensie, de historiciteit behoort niet eens tot zijn essentie, daar zij slechts het gevolg is van een aloude verdwazing en „val" van de geest.

Deze transcendentie van de menselijke bestemming ten opzichte van het binnen-wereldlijke heeft er niet weinig toe bijgedragen dat de Indische philosophie zo vlug een authentieke opvatting van het absolute verwierf. Inderdaad, toen de idee van de wedergeboorten doorbrak, werd meteen de oudere godenwereld van het pantheon door de *samsâra* opgeslorpt. Aldus restte er weinig gevaar dat een ernstig nadenken over het absolute nog zou verzanden in anthropomorphische speculaties. Het echte wezen van de mens werd gedacht aan gene zijde van de *samsâra*, van het kosmische, het materiële, het relatieve, het verschijnende, het veranderlijke en onbestendige; het absolute kon alleen het andere zijn, het geestelijke, het noumenale, het rotsvaste en onveranderlijke, het *brahman*. Het is onmiddellijk evident dat deze weg rechtstreekser naar een zuivere metaphysische idee van het absolute voert, dan beschouwingen die op kosmologische redeneringen en reducties gebaseerd zijn [9]). Toch biedt deze denkwijze van de Indische philosophie niet enkel voordelen. Inderdaad, mèt de oplossing van de godenwereld in de relativiteit van de *samsâra*, en mèt de ontdekking van het absolute in het

---

9) Wij beweren natuurlijk niet dat de Indische philosophie in haar beginstadium geen kosmologie in haar denken betrok. We menen enkel dat, zodra het om echt philosophisch denken ging, deze problematiek secundair werd, en niet centraal was.

noumenale van de wereld en de geestelijke kern van de *âtman*, wordt de idee zelf van het absolute haast onvermijdelijk gekleurd door een eigenaardig, wereldvreemd pantheïsme.

In de *Gîtâ* vloeit deze immanentistische philosophie van het absolute samen met een zuiver theïstische stroming. Een van de goden van het pantheon wordt uit de *samsâra* getrokken en tot de waardigheid van het *brahman* zelf verheven. Dit zal onvermijdelijk twee gevolgen hebben. Enerzijds zal dit persoonlijke Absolute door zijn identiteit met het *brahman* naar pantheïstische en monistische ,,ontwaarding" blijven overhellen. Anderzijds zal de persoonlijke God, die zijn opgang vanuit de *samsâra* begon, iets van zijn herkomst bewaren; een verband met de lichamelijke individualiteit en bijgevolg een zekere onmacht in de taak van de verlossing. Maar voegen wij er dadelijk aan toe dat het onderscheid tussen de Absolute God en de God als *avatâra* (menselijke verschijning) zeer confuus is gebleven.

De *samsâra* wordt steeds beschouwd als een beginloos gebeuren. In die gedachtensfeer wordt de vraag naar de oorsprong van mens en kosmos nooit dwingend of pijnigend. In de christelijke philosophie integendeel, waar Bijbel en traditie spreken over een begin van de wereldschepping-door-God, heeft die vraag steeds de belangstelling gaande gemaakt: het causaliteitsdenken bekleedt er een centrale positie en kwam, onder de verlichtende en stimulerende invloed van de revelatie, tot het uitbouwen van een soliede scheppingsleer. Deze prikkel ontbrak totaal aan de Indische philosophie met haar dogma van de beginloze *samsâra*, waarin de zielen van alle eeuwigheid ronddolen van wedergeboorte tot wedergeboorte.

We konden duidelijk constateren hoe dit particulier Indische standpunt ook in de *Gîtâ* de philosophische problematiek van de oorsprong der schepselen belemmert. De kosmos is immers een soort oermaterie, in God zelf beginloos gevestigd; en de individuele *âtman's* zijn nooit in wezen afhankelijk van een vrije, persoonlijke scheppingsdaad. De ,,afhankelijkheid" van mens en kosmos wordt steeds geïnterpreteerd vanuit het standpunt van de identiteit met de godheid. Alle causaliteitsleer, — die zich ook inspireert op de eerste cosmogonische beschouwingen, maar die in de *Gîtâ* nog niet tot een expliciet bewustzijn is doorgedrongen — zal er intrinsiek door gericht blijven naar een overwicht van de materiële oorzaak op de formele en efficiënte.

Een derde leidmotief dat uit de *samsâra-leer* opklinkt is de ontwaarding van al het beperkte. De verlossing van de ziel is een volkomen slaken van de banden van de *samsâra*, een wegvluchten uit de kerker naar de echte plaats van haar bestaan, het *brahman* of *Ishvara*, de Heer. Sprekend over de godsdiensten van de *bhakti* (liefdevolle overgave), drukt Rudolf Otto dezelfde grondgedachte als volgt uit: ,,*Ishvara* troont in zijn eeuwigheid. Diep onder Hem bruist de stroom van de wereld en van de mensheid voort in *samsâra*, in immer herhaalde kringloop van ontstaan en vergaan. In haar dwaalt de zwervende ziel, die door haar val van *Ishvara* vervreemd is, en verloren in de wereld. Dan neigt hij zich tot de ziel in reine, onverdiende genade. En uit het eindeloos getal verlorenen heft Hij de zijnen tot zich. Maar deze wereld van

de *samsâra* stuwt en rolt voort, van wereldperiode tot wereldperiode. Nooit wordt zij zelf een verblijf van de heerlijkheid of de glorie van God. Altijd blijft zij wat ze is, een aaneenschakeling zonder doel en einde, wel niet wezenloos, maar toch eeuwig waardeloos, nooit waarde-vervuld, nooit ,verheerlijkt' tot een verblijf van het Rijk en van de uiteindelijke heerschappij van God zelf" [10]).

SHANKARA gaat zo ver in deze ontwaarding van de kosmos dat hij hem alle realiteit ontneemt. De *Gîtâ* drijft het nooit zo ver en RÂMÂNUJA evenmin. Wat beiden echter evenzeer missen is „die positive Weltbewertung. Indien kennt keinen echten Wert der Welt, weil es keinen Telos der Welt kennt" [11]). Ook aan de *Gîtâ* ontbreekt volkomen een consequente participatie-leer, die ook de kosmos laat deel hebben aan het zijnde en daardoor heel het geschapene valoriseert. Het betreft hier een essentieel verschil met alle authentiek-christelijke philosophie, die doordrongen is van de positieve waardering van de materiële wereld. Want deze wereld dient de supreme bestemming van de mens; en het Rijk Gods op aarde moet eens openbloeien in het Nieuwe Jerusalem, en de lichamen zullen verrijzen met de zielen tot eeuwige glorie.

De Indische opvatting heeft onvermijdelijk haar terugslag op de Godsidee. Deze idee kan inderdaad een zekere onvolkomenheid van haar relatie tot de kosmos niet te boven komen, het lijkt wel of de kosmos niet totaal ondergeschikt kan worden aan Gods almacht. Hij blijft in Gods wezen doorwegen als een dood gewicht, gans anders en onherleidbaar. Anderzijds staat deze wereldvisie o.i. een samenhangende incarnatie-theologie in de weg. Want hoe zou God een ècht lichaam kunnen worden, indien de materie totaal geopponeerd is aan de geest? *Krishna* is geen incarnatie, hij is slechts een *avatâra*, een „afdeling" in een menselijke verschijning van Gods persoonlijke aanwezigheid. Zijn lichaam is niet een echt *karman*-lichaam (met efficiënte kracht), — het is tenslotte maar schijn. Hoewel de *Gîtâ* zelf zich niet op deze wijze uitdrukt, ligt het toch in haar praemissen besloten dat de nederdaling van *Krishna*, zoals trouwens heel de schepping, in laatste instantie niet meer is dan een spel, de *lîla*. De *avatâra* staat de mens wel bij in zijn verlossingsstreven, maar vergoddelijkt geenszins zijn geest, zijn vlees en zijn daad. De *avatâra* helpt de mens om zich uit dit ellendig en troosteloos kosmisch bestaan op te richten, maar niet de levende kosmische mens wordt in Gods eigen Wezen meegetrokken.

Hier meet men de ontzaglijke afstand tot de katholieke theologie, die de stof een echte zijnswaarde toekent en, dank zij haar participatie-leer, een incarnatie kan denken, waarin het God werkelijk ernst is: waarin de Goddelijke Persoon van het Verbum, met een volmaakte goddelijke natuur, een onvervalste menselijke natuur opneemt in de hypostatische eenheid. Deze incarnatie kan dan ook reëel heel het mensdom mèt de kosmos, langs Kruis en Verrijzenis, tot een Hemelvaart opvoeren. Van dit alles bezit de *Gîtâ* niets, — en de religieuze gaafheid die wij toch vaak in haar *avatâra*-leer

---

[10]) R. OTTO, *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum, Vergleich und Unterscheidung*, München, 1930, p. 50.

[11]) Ibid. p. 52.

aantreffen is slechts te wijten aan de geringe diepgang van de philosophische probleemstelling.

Wij hebben nog het vierde en laatste kenmerk van de *samsâra*-idee te bespreken, dat nauw aansluit bij de twee vorige. We bedoelen het feit dat de *Gîtâ*, evenmin als de Indische philosophie in het algemeen, enige aandacht schenkt aan een uiteindelijke, definitieve wereld-verlossing die alle onverlost bestaan zou bevrijden [12]). Inderdaad, indien de *samsâra* begin- en eindeloos is, en het aantal zielen oneindig groot, dan kan het draaien van het kosmische rad nooit tot een absolute stilstand komen. Alle verlossing is de verlossing van de enkeling in volkomen eenzaamheid. Nergens vindt men een benadering van de idee ,,het volk van God", waarvan de Bijbel spreekt; nergens heeft de verlossing van dit volk als geheel de primauteit op de verlossing van de enkeling, — terwijl het in de christenheid ook eerst en vooral gaat om de verlossing van de Kerk.

Het is duidelijk dat dit onherroepelijk uitblijven van de totale wereld-verlossing intrinsiek verbonden is met de beide vorige kenmerken van de *samsâra*-idee: het onvermogen van de kosmos om in de *beatitudo* opgenomen te worden en de onvoldragen navorsing van de oorsprong van de kosmos zelf. Tenslotte komt alles hier op neer: de *samsâra*-idee sluit een echte waardering van het materiële uit, zodat de kosmos enigszins aan de Godheid ontsnapt, èn wat zijn oorsprong, èn wat zijn voleinding betreft [13]). In de christelijke visie integendeel moet heel deze wereld beschouwd worden als geschapen door God, juist omdàt die wereld bestemd is voor de volmaakte theophanie van de *beatitudo*. Niet enkel het bewustzijn van onze creatuurlijke afhankelijkheid heeft de christelijke scheppingsleer bepaald, maar meer nog de overtuiging dat deze schepping geroepen is om eens het Nieuwe Jerusalem te worden van Gods glorie [14]). De Indische Godsontvouwing daarentegen kan zich nooit opwerken tot die machtige visie van de alles-omvattende exitus uit God en reditus naar God, die het westerse denken beheersen. En daarom is er ook een fundamenteel verschil tussen de *avatâra* en de christelijke incarnatie: *Krishna* is niet — wat Christus wel is — de persoonlijke God die in het centrum van de wereldgeschiedenis verschijnt als de unieke Middelaar. *Krishna's* ,,incarnatie" is ingeschakeld in de eindeloze periodiciteit van het wereldgebeuren: elke periode bezit haar eigen *avatâra*.

Het karman

Een tweede idee waarrond de verlossingsleer van het Indische denken kringt, is de idee van het *karman*, van de ,,daad", essentieel verbonden met de *samsâra*-idee. Dit karman-begrip sluit een hele philosophie van de daad

[12]) Cfr. o.a. H. von Glasenapp, *Unsterblichkeit und Erlösung in den Indischen Religionen*, (*Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft*, Geisteswissenschaftliche Klasse, 14. Jahr, Heft 1), Halle (Saale), 1938, p. 70.

[13]) Misschien kunnen we hier nog vermelden dat ook het gebrek aan belangstelling voor de intersubjectiviteit en de gemeenschappelijkheid van de mensen aan dezelfde oorzaak te wijten is. Deze realiteiten worden immers, in het beginstadium van hun bewustwording, vooral bereikt langs het samen-in-de-wereld-zijn.

[14]) Cfr. R. Otto, op. cit., p. 54.

in zich. Het behelst niet enkel de activiteit van geest en lichaam, of het werk als objectieve, tot stand gekomen werkelijkheid: het effect van de daad hoort er ook bij. Alle menselijke daden immers werpen noodzakelijk hun vrucht (*phalam*) af in een volgend leven. Deze noodzakelijkheid houdt verband met een vergeldingsfactor die inherent is aan elke daad, en waardoor deze daad van beslissende betekenis wordt voor het volgende leven van de transmigrerende ziel [15]). Wat ons hier vooral interesseert is het mechanisch of fatalistisch aspect dat deze opvatting van de daad impliceert. Inderdaad het *karman* is een onpersoonlijke kracht die blind haar uitwerking doordrijft: wordt het karman ook niet *daiva*, „noodlot" geheten? Als kosmische kracht, als bewerkende oorzaak van de transmigratie en dus ook van de schepping van de kosmos, moet het *karman* in onmiddellijke tegenspraak komen met alle theïsme, dat Gods vrijheid zou willen eerbiedigen.

Bij wijze van illustratie zullen we even nagaan welke moeilijkheden RÂMÂNUJA ondervindt in zijn pogingen om de *karman*-leer met zijn theïsme te verzoenen. We volgen hierbij op de voet de brillante uiteenzetting van P. JOHANNS [16]). Beschouwen we de mens als een zuivere geest. Zijn verbinding met de stof, zijn „belichaming", is bijgevolg een degradatie, die volkomen logisch aan de zonde, de daad van de mens, het *karman,* wordt toegeschreven. Het *karman* beslist dus over de materialisatie van de geest, — dus over de schepping van de kosmos. Indien God schept, dan schèpt Hij en schept Hij zò of zò, omwille van het *karman* van de zielen. De scheppingsdaad is dus in haar zijn en in haar zò-zijn gedetermineerd door het *karman*; ze is niet onafhankelijk noch absoluut. Deze positie is in evidente tegenspraak met een echt theïsme, dat Gods vrijheid in de schepping moet handhaven. Het hoeft ons dan ook niet te verwonderen dat verschillende logisch doordenkende systemen *Ishvara,* de Heer, als volkomen overbodig in een dergelijke wereldvisie, hebben genegeerd. Dit verklaart het atheïsme van de *Pûrva-Mîmâmsa,* van de *Sâmkhya,* van het *Boeddhisme* en *Jaïnisme,* — en het semi-pantheïsme van de *Advaita,* van de *Yoga* en van de *Nyâya-Vaishesika.*

RÂMÂNUJA wilde echter de *karman*-idee met zijn theïsme verbinden. Daar een dergelijk opzet niet slagen kon, komt zijn systeem ons voor als een voortdurend schommelen tussen de beide stellingen: „Wanneer Râmânuja het probleem van het kwaad en van de menselijke verantwoordelijkheid gaat behandelen, zegt P. JOHANNS, wanneer hij de dingen dus bekijkt vanuit het standpunt van de mens, die zucht onder het kwaad en toch zijn verantwoordelijkheid voelt, dan legt hij de nadruk op het absolute van de vrije menselijke wil, en hij schrijft op diens rekening de evolutie, die onze wereld omvormt tot de van-onheil-vervulde oorzaak van lijden en smart. God verschijnt dan eenvoudig als een onverschillige eerste oorzaak. Maar wanneer hij zich weer zijn theïsme herinnert, wanneer hij de dingen bekijkt vanuit Gods stand-

[15]) Cfr. J. GONDA, op. cit., p. 55; en L. RENOU et J. FILLIOZAT, *L'Inde classique, Manuel des études Indiennes,* t. 1, Paris, 1947, §§ 1142-1147.

[16]) P. JOHANNS, *Vers le Christ par le Vedânta,* vol. 1, *Cankara et Râmânuja,* Louvain, 1932, pp. 71-92.

punt, dan legt Râmânuja de nadruk op het absolute van de goddelijke wil. God verschijnt dan als de enige oorzaak, wiens vrij spel niets kan tegenwerken, en de verdiensten van de mens schijnen bijgevolg een te verwaarlozen factor. Nu eens wordt het *karman* beschreven als de noodzakelijke oorzaak, van absoluut belang in de ellendige en fatale evolutie van de wereld; dan weer wordt het beschouwd als een accidentele omstandigheid zonder belang, als een soort ,dode' medespeler in het spel, waardoor God de rhythmische evoluties en involuties van de wereld voortbrengt .... [17]). RÂMÂNUJA slaagt er niet in Gods onafhankelijkheid en vrijheid te handhaven zonder de *karman*-leer te negeren, en anderzijds kan hij Gods goedheid en rechtvaardigheid niet redden zonder diezelfde leer weer op te nemen!

Wij menen dat deze atheïstisch-gerichte, onpersoonlijke kracht van het *karman* ook ten grondslag ligt aan de opvatting dat het bereiken van de *moksha* (bevrijding) vooreerst een aangelegenheid is van het individu. Men realiseert zijn verlossing uit eigen kracht; men „wordt" niet verlost. Het ligt voor de hand dat deze positie het duidelijkst wordt voorgehouden in die systemen, welke de *karman*-idee tot een resoluut atheïsme hebben doorgedacht.

Wat gewordt er van het *karman* in de *Gitâ*? Nergens wordt er gewezen op de kosmische functie van het *karman*. De wereld wordt beschouwd als afhankelijk van de goddelijke scheppingswil: „deze werelden zouden ten onder gaan, indien ik mijn taak niet volbracht, en ik zou de bewerker zijn van de totale vernietiging en van het einde dezer wezens" (III, 24). Nergens is de *Gitâ* zich bewust van een conflict tussen de *karman*-leer en haar theïstische affirmatie van Gods heerschappij over de wereld, een affirmatie die niet philosophisch gegrond wordt, doch alleen geaffirmeerd.

Anderzijds corrigeert de dichter het al te strakke van de *karman*-leer door die van de „belangeloze daad". Daarmee hoopt hij te ontkomen aan het dilemma: ofwel handelen — en dat betekent in de klauwen van het *karman* en de *samsâra* terecht komen — ofwel niet handelen — en dat is onmogelijk. De *Gitâ* zegt: „De mens bekomt de bevrijding van het *karman* niet door onthouding van de werken" (III, 4). Deze onthouding is immers onmogelijk: door de *guna's* (de constituerende elementen van de *prakriti*, de materie) is de mens op onverbreekbare wijze aan de activiteit gebonden. Maar het verzaken aan de gehechtheid (aan de daad), aan het genot of het lijden ermee verbonden, zal ons bevrijden van het *karman*: „Als men afgezien heeft van de vrucht van de daad, immer tevreden en bevrijd — al is men dan ook in de daad geëngageerd — in feite doet men niets" (IV, 20): „.... daar hij enkel met het lichaam de daad verricht neemt hij geen smet op zich" (IV, 21). Men constateert hier het opnemen van het *karman* in een authentiek moreel perspectief: niet de materiële daad ontwikkelt automatisch haar gevolgen, maar de zielshouding is essentieel voor het bepalen van de schuld. De *karma-yoga* (discipline van het *karman*) is dan ook een van de meest essentiële en originele stukken van de *Gitâ*: „Volbreng de daad die ge volbrengen moet,

[17]) P. JOHANNS, op. cit., p. 86.

want de daad is beter dan de onthouding van de daad" (III, 8).

Maar elders nog verbreekt de theïstisch gerichte *Gîtâ* spontaan de ring van het fatale *karman*: wanneer zij namelijk in de lotsbeschikking van de mens het initiatief aan God toekent. De genade van de Heer onderwerpt het automatisme van het *karman* aan haar oppermachtige suprematie: „Wie in het stervensuur, wanneer hij afscheid neemt van zijn lichaam, aan mij denkt, gaat tot mijn wezen in, — daarover bestaat geen twijfel!" (VIII, 5). Dit duidt evident op een rechtstreeks ingrijpen van God met voorbijzien van het *karman*. De toevlucht tot de Heer, *Bhagavat*, ontlokt Hem deze genadige tussenkomst, die zelfs de meest vervallen mensen tot de verlossing brengt: „Wie tot mij hun toevlucht nemen, ook al zijn ze van de laagste afkomst, al zijn het vrouwen, *vaishya's* (kooplui) of *shudra's* (laagste kaste), ze gaan in tot het hoogste doel" (IX, 32). Dit goddelijk initiatief wordt nog beklemtoond in de volgende teksten: „Aan wie immer ingetogen zijn en mij met liefde vereren, geef ik de overgave van de geest, waardoor ze tot bij mij geraken" (X, 10). „Bij hen vernietig ik uit genade de duisternis uit onwetendheid ontstaan" (X, 11). „Voor dezen word ik zeer vlug de redder uit de zee van de kringloop des doods" (XII, 7). „Neem uw toevlucht enkel en alleen tot mij en ik zal u verlossen van alle kwaad.... (XVIII, 66). Het scherpst wordt deze onafhankelijkheid van God tegenover het *karman* uitgedrukt in het volgend vers: „Als men tot mij zijn toevlucht neemt — welke daden men ook ooit verrichten zou — door mijn genade bereikt men de hoogste, eeuwige (rust)plaats" (XVIII, 56). Ditzelfde initiatief strekt zich ook uit over de verdoemden: „Deze haters, deze wreedaards, deze laagsten der mensen, ik gooi ze immer terug in de doolweg van de *samsâra*, die slechtaards, en enkel in de schoot van demonen" (XVI, 19).

Aldus verzacht de *Gîtâ* de ijzeren wet van het *karman*, en wel zo, dat zij aan deze wet haar atheïstische implicatie ontneemt. Dit geschiedt echter niet door een philosophische confrontatie en harmonisatie van de ideeën, maar door de spontane affirmatie van een religieuze overtuiging, die schepping en verlossing aan *Bhagavat*, de Hoogste Heer, toeschrijft.

De Moksha

De derde centrale idee, die de Indische verlossingsleer beïnvloedt, kunnen wij op de volgende wijze karakteriseren: de *moksha*, de verlossing, wordt gedacht in termen van identiteit[18]). Hiermee bedoelen wij dat het einddoel van de mens, van de *âtman* die uit zijn gevangenschap in de *samsâra* is losgekomen, altijd gezien wordt vanuit een identiteit met het noumenale dat de locus van de *beatitudo* is: zij dit nu het *brahman*, het *nirvâna* of de wezenheid van de persoonlijke God. We zeggen dat de verlossing gedacht wordt „vanuit" die identiteit. Dit sluit dus niet uit dat deze *moksha* nog iets meer of iets anders zou zijn dan het identisch geassimileerd worden met het absolute

18) We bedoelen een identiteit op het plan der substantialiteit, een identiteit die de eerste akt van het wezen betreft. Het gaat hier dus niet om iets dat zich in de actus secundus, in het intentionele afspeelt.

in een van zijn vormen. Maar het impliceert dat zelfs die *moksha*, welke gedacht wordt als de persoonlijke vereniging met *Bhagavat*, gezien wordt op de achtergrond van de substantiële identiteit. We mogen immers niet vergeten dat aan de oorsprong van het Indische denken de grote intuïtie staat van de identiteit van *brahman* en *âtman*, van de *advaita*, de „niet-dualiteit", het monisme. Deze intuïtie beheerst, zo niet als dogma dan toch als dogmatische achtergrond, heel de evolutie van dat denken. Zelfs de philosophie van een RÂMÂNUJA, door en door theïstisch tot in haar eschatologie, is toch fundamenteel *advaita*, „niet-tweeheid", en slechts secundair *vishista-advaita*, „gedifferentieerde niet-tweeheid". Naar deze grond-intuïtie grijpen alle metaphysici terug, zodra zij hun wijsgerige of religieuze inzichten willen formuleren en systematiseren binnen de stroom van het Indische denken.

Deze fundamentele neiging van de Indische speculatie heeft onvermijdelijk een diepgaande invloed op haar theodicee. Wanneer de *beatitudo* of de uiteindelijke, èchte toestand van de mens steeds weer moet overwogen worden vanuit deze identiteit met het *brahman*, dan kan het niet anders, of de transcendentie van God wordt van meet af aan door een sterk monistische inslag gekleurd.

Verlossingsleer en Moraliteit

Ook op de aard van de morele verhouding van de mens tot God heeft de verlossingsleer een onloochenbare invloed. Wij zullen dit aspect even belichten om tenslotte, als een concrete toepassing ervan, de speciale verhouding van schuld en zonde onder de loep te nemen.

Een authentiek-christelijke moraal vindt haar absoluut fundament in Gods eigen heiligheid. Alle morele waarden hebben pas moraliteitswaarde omdat ze teruggaan op de absolute Waarde : de volmaakt-zuivere identiteit in God, van de vrijheid en de totale realisatie van zich zelf, — van de activiteit en de rust van het volkomen bezit. Inderdaad, het eigene van de morele waarde is juist dat ze zich opdringt met een onontkoombare absoluutheid, die alle feitelijke en mogelijke omstandigheden transcendeert. Verwerpen we dit absoluut karakter, dan kunnen we niet meer van een morele waarde spreken. De mens kiest of schept ze niet, hij vindt ze uitgedrukt in de doelgerichtheid van zijn diepste wezen ; hij aanvaardt ze of verwerpt ze, zoals hij God zelf aanvaardt of verwerpt. Dit is meer dan een vergelijking : de aanvaarding of de verwerping van de morele waarden is reëel, ofschoon wellicht impliciet en onbewust, aanbidding van of opstand tegen God. „De morele waarden zijn niet van God onderscheiden en a.h.w. het voorwerp van zijn bevel. God is de absolute Waarde, die in haar enkelvoudigheid alle morele waarden bevat, of liever : de verschillende waarden zijn niets anders dan de breking in onze eindige en discursieve geesten, van de absolute Waarde, van de toepassingen van de énige Regel op de veelvuldigheid der concrete situaties waarin wij ons bevinden" [19]).

In het christelijk denken zal het morele leven dan ook een goddelijke ernst

[19]) Y. DE MONTCHEUIL, *Mélanges théologiques*, Paris, 1946, p. 151.

vertonen, evenzeer de zonde zelf, die rechtstreeks tegen Gods heiligheid is gericht en daaraan haar fundamentele boosheid ontleent. Van diezelfde ernst getuigt de Incarnatie van Christus, die een verloren mensdom moet redden uit een zondigheid, waaruit het op eigen kracht niet vermag op te staan.

In heel deze visie speurt men een grootse harmonisatie van de leer over moraliteit, zonde en incarnatie, met de zuivere scheppingsleer. Daar wordt ons een God voorgesteld, die de mens schept „naar zijn beeld en gelijkenis" ; die de mens schept met een goddelijke bestemming, waarvoor hij als vrije persoonlijkheid verantwoordelijk wordt en waarin lichaam en kosmos dienen opgenomen. De liefde en het werk van de mens zijn dus uniek en van goddelijke betekenis, zij hebben een eeuwigheidswaarde. Daarom is de zonde van de mens een belediging van God. En zijn verlossing is een persoonlijke roeping ; een direct aangesproken-worden, een machtig ingrijpen van God zelf. De ernst van zonde en schuld eist de ernst van Incarnatie en Kruis : het Middelaarschap van Christus is God-menselijk, uitboetend en verzoenend tegelijk.

Gebaseerd op een heel andere verlossingsleer, neemt de moraliteit in de *Gîtâ* en in de Indische philosophie een heel verschillende gestalte aan. De activiteit van de mens heeft er niet de verheven zin en waarde, die het christendom erkent : de activiteit behoort immers tot de orde van de *avidyâ-mâyâ* (duisterheid-phenomenaliteit); het komt er eigenlijk slechts op aan deze onheil-brengende activiteit zo vlug mogelijk te supprimeren. Het morele gehalte, de morele waarde van de daad is niet gefundeerd in een rechtstreekse verhouding tot Gods heiligheid, de absolute morele Waarde. De daad ontleent haar zin en betekenis aan het *dharma* („wet") en het *karman,* onpersoonlijke kosmische krachten, die wij zouden kunnen omschrijven als : de wetmatigheid van een physisch-morele orde en van een automatische vergelding. De morele spanning van de activiteit wordt ook niet weinig verminderd door het feit dat deze levensactiviteit niet uniek en beslissend is voor een eeuwige bestemming. De verlossing uit activiteit en *samsâra* wordt verkregen door de *jnâna,* de kennis, of door de offerriten, of door de *yoga*-oefeningen, of door de *bhakti,* de „liefde" ; allemaal uitzonderlijke wegen van verlossing, praktijken en handelingen die zich niet bekreunen om de morele informatie van het gewoon leven en de normale gedragingen van de mens.

We menen nochtans dat de *Gîtâ* dit grondschema van de Indische traditie op twee manieren tracht te wijzigen.

Daar is vooreerst haar zeer eigene, haast revolutionnaire leer van de *karma-yoga.* Al gaat deze leer niet zeer ver in de positieve waardering van het menselijk handelen op zichzelf, toch neemt zij de vloek weg, die op dit handelen weegt, door het in te schakelen in een echte opgang naar de *beatitudo.* Indien het de mens nu eenmaal zò is vergaan dat hij zich in dit leven niet uit de daad kàn bevrijden (en hier horen we hoe de negatieve noot blijft doorklinken), hij volbrenge dan maar die onvermijdelijke daad in volkomen onthechting : de daad, in onthechting aan de daad zelf en aan haar vruchten gesteld, zal de mens redden. Deze onafwendbare daad is voor

de verschillende kasten duidelijk bepaald door hun eigen *dharma* of „regel". En dit *dharma* wordt door de dichter niet als een zinloze, mechanische fataliteit voorgesteld, maar als een beschikking van de Heer zelf : „De verdeling van de vier kasten werd door mij bewerkt, volgens de verhoudingen van *guna's* en *karman* (van kosmische elementen en daad); weet dat ik er de bewerker van ben, maar dat ik toch onveranderlijk inactief blijf" (IV, 13).

Nog op een andere wijze streeft de *Gitâ* aarzelend naar een valorisatie van de menselijke activiteit. Ze poogt inderdaad *jnâna* en *bhakti*, kennis en liefde, nauwer te betrekken in het gewone doen en laten van de mens. Het mag niet blijven bij magische mechanismen of buitengewone praktijken, die hoegenaamd niets te maken zouden hebben met het eenvoudige leven. *Jnâna* en *bhakti* moeten de wijsheid en de liefde worden, waardoor de mens het dagelijkse leven bezielt en verheft. Deze visie ligt echter slechts impliciet in de teksten besloten en komt nergens tot een uitgesproken, gedachtelijk bewustzijn.

Aan het Indische zonde-begrip ontbreekt natuurlijk veel van de religieuze diepte welke het christelijke schuldbewustzijn karakteriseert. Een laatste maal kan een beter begrip van de Indische verlossingsleer ons inzicht hieromtrent verhelderen. Vooreerst maakt de *samsâra* van de mensenschuld een steeds verschoven schuld : altijd weer, eeuwig, worden zonde en schuld verschoven naar een vorig bestaan, zodat het schuldbewustzijn heel wat inboet van zijn ontologische diepte en religieuze kracht. Verder is de zonde niet de belediging van een persoonlijke God, de absolute Waarde, maar veeleer de schending van een onpersoonlijke *karman*-wet. De zonde is bijgevolg gelocaliseerd in een sfeer van fataliteit en facticiteit. En het altijd aanwezig monisme tenslotte maakt van alle schuld een schijnbare schuld, een intellectuele fout van een verdwaasd mens. Want, indien de individuele ziel identiek is met de goddelijke *Atman*, hoe zou ze dan echt zondigen ? Zodra de mens uit zijn verdwazing tot het bewustzijn komt van zijn dwaling en door de kennis het echte perspectief kan schouwen, laat hij mèt zijn onwetendheid ook *ipso facto* schuld en zonde ver achter zich.

Veel heeft de *Gitâ* niet gewijzigd aan deze opvattingen : dit aspect van het religieuze leven wordt er haast volkomen geïgnoreerd. Ook voor de *Gitâ* is de *samsâra* in eerste instantie ellende, niet eerst en vooral schuld. De aandacht gaat niet uit naar de religieuze aard van de situatie of naar de oorsprong ervan, maar naar de middelen om er uit los te komen. De schuld wordt nooit recht in de ogen gekeken als een persoonlijke schuld [20]). De verlosser van de *Gitâ* is wel de Helper van een ongelukkige mensheid, maar geenszins de grote en enige Verzoener ; hij is geen Zoenoffer.

BESLUIT

Aldus heeft de verlossingsleer ons in staat gesteld de voornaamste determinanten van de Godsidee in de *Gitâ* te overschouwen en de grote thema's

[20]) Râmânuja is hierin toch veel verder gegaan en heeft ook het aspect van de zonde als persoonlijke belediging van God beklemtoond. Cfr. O. Lacombe, op. cit., p. 318.

van het Hindoeïsme er in te onderkennen. De *samsâra*-idee belet de positieve waardering van het intramundane, waardoor de Godsidee steeds naar pantheïsme en monisme verglijdt en een eschatologie van de kosmos (evenals een uiteindelijke wereldverlossing) onmogelijk wordt. Het atheïsme van de *karman*-leer wordt in de *Gîtâ* wel door het levendige theïsme teruggedrongen, maar de philosophische harmoniëring van de ideeën blijft achterwege. De dichter poogt eveneens een authentieke moraliteit voor te houden door de duidelijke aanbeveling van de *karma-yoga* en de eerder impliciete integratie van *jnâna* en *bhakti* in het dagelijkse leven ; maar de philosophische structuur van deze ,,oplossing'' blijft ook hier in gebreke. Ook de *avatâra*-idee wordt door de specifieke verlossingsleer van de *Gîtâ* op een bijzondere wijze gekleurd : doch een echte incarnatie blijft onmogelijk, de *avatâra* zelf moet immer overhellen naar het irreële van het goddelijk spel, de *lîla*.

In heel deze uiteenzetting wordt men duidelijk gewaar dat een dubbele gedachtenstroming aan de oorsprong van dit eigenaardig syncretisme ligt. Het voornaamste resultaat immers van onze studie was: de verborgen aders te hebben blootgelegd waarvan de wateren samenvloeien in de ène bedding van de *Bhagavadgîtâ*. De fundamentele inspiratie ontspringt aan de vurig-theïstische *bhakti*. Daaraan ontleent het gedicht zijn eenheid, zijn élan, zijn verhevenheid ; daardoor stuurt het ook verrassend juist aan op alle grote thesen van een zuiver theïsme. Maar de dichter wil in zijn religieuze lofzang aan *Bhagavat* ook de grote philosophische traditie van zijn volk integreren. En zelf is hij geen philosoof. Zo komt het dat hij gewoon de monistische concepten en thema's van de oudere *Upanishad's*, en de dualistische leringen en ideeën van de jonge *Sâmkhya* overneemt, en beide, zonder enige poging van systematische verwerking, als materiaal in zijn religieuze lofzang verwerkt. Gedachtelijke inhoud, structuur en traditionele commentaar van de *Gîtâ* vinden in deze fundamentele ,,gespletenheid'' hun bevredigende verklaring.

Calcutta (India) JOS JORDENS, S.J.

SOMMAIRE

Le présent article est un chapitre d'une thèse de doctorat en philosophie sur ,,La conception de la divinité dans la *Bhagavadgîtâ*'', thèse défendue à l'Institut supérieur de philosophie de Louvain. L'auteur s'est efforcé d'y décrire les composantes de l'idée de Dieu, que révèle une analyse approfondie du célèbre poème : ce sont tous les grands thèmes de la philosophie religieuse de l'Hindouisme. — L'idée de la *samsâra*, des incarnations sans fin de l'âme humaine dans le monde matériel, devait mener à une dépréciation inévitable des valeurs matérielles intramondaines et est cause que la conception hindouiste de la divinité s'engage presque fatalement dans le panthéisme et le monisme ; elle est cause aussi qu'une véritable eschatologie, une rédemption définitive de notre monde, y est impossible. L'athéisme de la doctrine du *karman*,

cette force impersonnelle qui nous impute aveuglément les fruits de nos actes des vies antérieures dans une nouvelle vie, est sans doute notablement tempéré par le théisme profond de l'auteur de la *Gîtâ*, mais n'est pas entièrement éliminé, parce qu'une synthèse philosophique harmonieuse y fait défaut. Le poète s'efforce également d'atteindre à une morale authentique en recommandant explicitement le *karma-yoga*, l'accomplissement de l'acte dans un désintéressement total, et par l'intégration au moins implicite dans notre vie quotidienne des deux voies du *jnâna* (pensée) et de la *bhakti* (amour): mais ici encore l'insuffisance de la structure philosophique rend son essai de solution inachevé. Et enfin la doctrine de l'*avâtara* (apparition de Dieu ou du divin sous forme humaine) est mise dans un bien vif relief dans la *Gîtâ*; mais à nouveau une véritable Incarnation se révèle comme impossible: *l'avâtara* au lieu de correspondre à la réalité d'un Dieu, qui s'incarne véritablement pour le salut du monde, ressortit seulement à l'irréalité d'un jeu ou d'une fantaisie divine, la *lîla*. — La *Bhagavadgîtâ* a acceuilli et utilisé un double courant d'idées. D'une part elle cherche son inspiration fondamentale dans le mouvement d'idées, profondément théiste, de la *bhakti*. C'est à ce mouvement là que le poème doit son unité profonde, son élan, sa majesté; c'est là qu'on peut découvrir un effort très sincère pour retrouver toutes les thèses fondamentales d'une conception théiste et personnelle de la divinité. Mais en même temps le poète a voulu intégrer dans son chant religieux à *Bhagavat* (le Seigneur) la grande tradition philosophico-religieuse des penseurs antérieurs de l'Inde. Lui-même toutefois n'est pas un penseur ou un philosophe. Il s'est mis à juxtaposer sans plus les conceptions et thèmes monistes des anciens *Upanishads* et les idées et doctrines dualistes du mouvement plus récent de la *Sâmkhya*, sans aucun effort pour les grouper en une synthèse quelque peu cohérente. Tout cela nous permet de comprendre que ni pour le problème du choix entre monisme et dualisme, ni pour celui de l'union de l'âme et du corps ou celui d'un rachat définitif des âmes et du monde, la *Bhagavadgîtâ* n'est arrivée à donner une solution harmonieuse ou seulement satisfaisante. Cela explique aussi pourquoi on trouvera chez ses grands commentateurs des interprétations fatalement divergentes tant en ce qui concerne le contenu que la structure du célèbre poème.

VERSCHIJNINGEN EN PRIVATE OPENBARINGEN

De verhouding tussen magisterium en charisma berust niet op de tegenstelling in Gods Kerk tussen twee verschillende polen, maar is de harmonische werking van één en dezelfde Geest. „Ongetwijfeld waait de Geest Gods waar hij wil (Jo., 3, 8). Hij kan zich uit stenen wegbereiders voor zijn doel verwekken ; Hij kiest de werktuigen van zijn wil naar eigen plannen en niet naar die der mensen. Hij nochtans, die de Kerk gesticht heeft en haar in de Pinksterstorm tot het leven heeft geroepen, verbrijzelt de grondslagen van de door Hemzelf gewilde Heilsstichting niet. Wie door de Geest Gods gedreven wordt, heeft meteen de vereiste inwendige en uitwendige houding tegenover de Kerk, die de adellijke vrucht is van de boom des kruises en het Pinkstergeschenk van Gods Geest aan een wereld, die leiding mist" [1]).

De verhouding magisterium-charisma schijnt nochtans op onze dagen in meer dan een geval vertroebeld. De afwijzende houding van de kerkelijke overheid ten overstaan van bepaalde ongewone gebeurtenissen leidde zelfs op sommige plaatsen tot echte opstandigheid bij de gelovigen. Meer dan één alarmerend artikel is er dan ook reeds verschenen [2]). In de *Osservatore Romano* van 4 Februari 1951 schreef Mgr. Alfredo OTTAVIANI : „Wij beleven sedert jaren dat de hartstocht van het volk voor wonderen, ook op godsdienstig gebied toeneemt. Hele menigten begeven zich naar de plaatsen, waar zogenaamde verschijningen en wonderen hebben plaats gehad, terwijl ze als reactie uit de kerk wegblijven en de sacramenten en de prediking verwaarlozen". Een onderzoek naar de zin van het charisma is daarom niet zonder actueel belang.

§ 1. Betekenis in het geheel van de Heilseconomie, Echtheidscriteria en draagwijdte der kerkelijke Goedkeuring

Ten einde alle verwarring te vermijden zullen we eerst even een paar distincties moeten aanbrengen : onder *publieke* openbaring verstaan we dat, wat tot het voorwerp van ons geloof behoort, dus de inhoud van Schrift en Traditie. *Private* openbaring noemen we elke openbaring, die deze eigenschap niet bezit. In dit laatste geval valt op te merken dat bepaalde private openbaringen enkel en alleen tot de visionnair in kwestie kunnen gericht zijn, we heten ze *mystische*, terwijl andere werkelijk bestemd zijn voor een

---

1) PIUS XI, *Mit Brennender Sorge*, in *Acta Apostolicae Sedis* 29 (1937) blz. 147-167.

2) O.a. J. H. NICOLAS O.P., *La foi et les signes*, in *Suppl. Vie Spir.* 15 Mei 1953, blz. 121-164 ; E. STAKEMEIER, *Ueber Privatoffenbarungen*, in *Theologie und Glaube*, 1. Heft 1954, blz. 39-50 ; Prof. A. WILLWOLL, *Wunder und Visionen?*, in *Orientierung*, Maart 1951, blz. 54-56 ; ANONIEM, *Marienerscheinungen*, in *Orientierung*, December 1951, blz. 259-260.

groep van gelovigen of voor de ganse Kerk : het zijn de *profetische* vizioenen zoals Lourdes, La Salette of Fatima [3]). In onze uiteenzetting zullen we het op de eerste plaats over deze laatste hebben, al zal er veel toepasselijk zijn op de mystische vizioenen.

Op de vraag of private openbaringen mogelijk zijn, moeten we als christenen, die in de Incarnatie geloven ongetwijfeld bevestigend antwoorden. Wanneer immers de private openbaring in de vòòr-christelijke periode mogelijk was, zien we niet in waarom ze in de nà-christelijke tijden een onmogelijkheid zou geworden zijn : de macht van God heeft zich in de Incarnatie niet uitgeput.

Wat de realiteit van deze openbaringen betreft is het antwoord niet minder formeel : het profetisch element is uit de geschiedenis van de Kerk niet weg te denken. Het was reeds aanwezig vanaf de apostolische tijden en werd door de apostelen aangemoedigd en gesteund. Zij beschouwden het als innig verbonden met de Geest en daarom als een blijvende karaktertrek van de Kerk. K. RAHNER en E. STAKEMEIER noemen, in aansluiting met de algemene traditie in de Kerk, deze stelling theologisch zeker [4]).

Moeilijker wordt het antwoord wanneer er naar de zin van deze nachristelijke openbaringen wordt gezocht. Terecht merkt K. RAHNER op dat dit aspect door de klassieke theologie volledig verwaarloosd werd omdat de fundamentaaltheologie er zich mede vergenoegde de mogelijkheid van de openbaringen te bewijzen, terwijl de mystische theologie in haar geschiedkundige ontwikkeling een groeiende depreciatie voedt van het vizioen ten voordele van de veiligere, zuiver geestelijke fenomenen.

In zijn eigen poging om de vizioenen en openbaringen in het geheel van het Heilsbestel te situeren gaat K. RAHNER uit van het grondig verschil in wezen en betekenis van de openbaring vòòr en nà Christus. De Godsopenbaring is zelf geschiedenis en daarom getekend door de tijd. Op elk ogenblik kan niet zo maar om het even wat worden geopenbaard. Vòòr Christus was alles volledig open : waarheid en gezag [5]) lagen nog ongeïncarneerd bij God, die op elk ogenblik en gans onvoorzien kon ingrijpen om een waarheid te reveleren of een wet op te leggen. Iedereen kon door een profetische zending met gezag worden bekleed zonder dat hier op de een of andere bekrachtiging door een hiërarchie beroep moest worden gedaan.

Christus was de volheid van de openbaring, het einde der tijden en de volheid van het gezag : Hem is alle macht gegeven in de hemel en op de aarde [6]), Hij sprak en leefde *tamquam auctoritatem habens* [7]) en zond zijn apostelen in zijn naam. De apostelen hebben als authentieke getuigen van het leven en de leer van Christus het speciale charisma der inspiratie en der

[3]) SALMANTICENSES, *Tractatus De Fide*, disp. I, dub. IV, § 1, Lugduni, 1679.

[4]) K. RAHNER S.J., *Visionen und Prophezeiungen*, Innsbruck, 1952, blz. 20 ; E. STAKEMEIER, o.c., blz. 42.

[5]) In de analyse van K. RAHNER is er eerder sprake van de objectieve inhoud der openbaring, niet van het gezag dat zich openbaart. Nochtans hebben we dit hier ingelast omdat we juist op dit punt van zijn voorstelling afwijken. Zie K. RAHNER, o.c., blz. 29-30.

[6]) Mtt. 28, 18.

[7]) Lc. 4, 32.

inerrantie ontvangen: hun openbaringen zijn ons *depositum fidei* en het zegel op de volledige openbaring. Christus, als de volheid der tijden, heeft dus werkelijk de openbaring in de geschiedenis afgesloten. Er is nog wel vooruitgang mogelijk in Christus door de genade, die Hij verdiende, op de gelovigen toe te passen, maar er is geen evolutie meer mogelijk over Christus heen, noch op het gebied van de waarheid, noch op het gebied van de genade, noch wat betreft het gezag [5]). De enige revelatie, die ons nog wacht is die, welke de geschiedenis opheft en waarin het drama tussen God en de mensen ongesluierd zal opengaan in de liefde. Vòòr Christus was elke openbaring prospectief en de samenhang werd pas met de komst van Christus duidelijk, na Christus is alle openbaring retrospectief en slechts voor zover zij met Christus samenhangt is zij authentiek. Echte nieuwe elementen kan zij niet brengen.

Nu is het toch ook weer waar dat de openbaring zoals zij in het *depositum fidei* vervat ligt niet op elk ogenblik volledig kan worden begrepen. Er is een verdieping in de kennis van de dogma's [8]) in de lijn van de vooruitgang *in* Christus, zonder dat daarom een zekere veranderlijkheid der dogma's bestaat. Ook het *beleven* van de geopenbaarde waarheden gebeurt met een zekere voorkeur, al naar gelang de omstandigheden. De gelovigen, evenals de ganse Kerk, staan voor een keuze der heilsmiddelen. De scherpste casuïstiek kan het concrete geval niet ondervangen, omdat het concrete geval steeds nog iets méér is dan een geval van de abstracte, universele norm; b.v. in de keuze tussen de religieuze roeping en het leven in de wereld blijft er altijd een element van willekeur en kan de laatste beslissing niet in de objectieve normen worden gevonden. Om het met een variant op een oud adagium uit te drukken: *vita religiosa non est undecumque amabilis!* We hebben dus een terrein, waar het gezag der Kerk en de orthodoxie der publieke openbaring het veld der mogelijkheden wel beperkt, maar niet altijd tot één enkele mogelijkheid reduceert. Aldus is de H. Hart-devotie na de H. Margareta Maria volkomen orthodox en volkomen nieuw in de Kerk, al mag men niet beweren dat zij er ooit vreemd aan geweest is. In die zin is ook de verhouding van de mens, als geestelijk persoon en begenadigde, tot God volkomen nieuw en oorspronkelijk voor elke persoon afzonderlijk.

Verre van een hemelse herhaling van de publieke openbaring te zijn, krijgt de nà-christelijke openbaring nu, volgens K. RAHNER, haar plaats in deze tussenruimte tussen de theoretische mogelijkheden en de daad. Het essentiële van een private openbaring is niet dat ze de een of andere affirmatie is van een punt der publieke openbaring, maar de private openbaringen zijn van nature een *imperatief*: welke houding moet de christenheid aannemen in een gegeven situatie. Deze openbaring is dus niet op de eerste plaats een *affirmatie*, maar een *bevel*. Daarom luidt haar uiteindelijke definitie: de private openbaring is de door God aan een lid der Kerk ingegeven imperatief voor het handelen der Kerk in die bepaalde historische situatie.

Een dieper inzicht in wat de auteur met deze *imperatief* en dit *bevel*

---

[8]) Dz. 1639 . 1800.

bedoelt kan men halen uit zijn artikel: *Der Einzelne in der Kirche* [9]). Hij maakt er een onderscheidt tussen wat wij gewoon zijn *individu* en *persoon* te noemen. Het individu valt onder de Kerk als juridisch-hiërarchische organisatie. Als persoon is de mens niet een afzonderlijk geval van de *species mens,* maar op de eerste plaats een méér dan specifieke eenheid, nl. de oorspronkelijke, persoonlijke geest. Als zodanig, en ook omdat hij een begenadigd oorspronkelijk wezen is, heeft hij een soort privésfeer, die wel niet scherp omlijnd van de kerkelijke sfeer is afgebakend, maar die toch, als zodanig, door de Kerk wordt herkend. De Kerk matigt zich b.v. het recht niet aan om over de uiteindelijke, zedelijke gesteldheid van de mens in zijn betrekking tot God te oordelen. Daaruit volgt, over de wettelijke, kerkelijke normen heen, een *Individualethik,* die niet rechtstreeks door de Kerk genormeerd kan worden. Binnen het abstract kerkelijk geoorloofde vormt zich een veld van individuele verplichtingen. Deze persoonlijke verplichting kan in sommige gevallen zelfs op een openbaring van de *Individualwillen Gottes* teruggaan, b.v. bij Jeanne d'Arc of Bernadette. Hier is er dus weer een plaats ingeruimd voor een *imperatief,* die niet van de Kerk uitgaat of door de casuïstiek kan worden opgelegd. In dit gebied zijn de Charismata aan het werk, die wel niet altijd wonderbaar *moeten* zijn, maar toch wel eens wonderbaar *kunnen* zijn.

Voor het sociale leven der Kerk krijgt deze charismatische functie nu zelf betekenis en wel de betekenis van de *imperatief,* die we ontmoet hebben in de private openbaring. Aldus was de H. Hartdevotie, zoals de H. Margareta Maria haar verkondigde, in eigenlijke zin nieuw en toch orthodox, omdat zij een heilsmoment betreft, dat in zijn concreetheid niet altijd heeft bestaan. De gemeenschap der gelovigen, die als zodanig nog niet samenvalt met de Kerk als maatschappelijke organisatie, verwekt door onderling contact een sfeer van wederzijdse verbondenheid in de Geest. Dit vormt als het ware vrije groepen in de Kerk: levenskrachten, die sociaal werkzaam zijn en toch door geen ambtelijk organisme gedragen worden, maar op *Einzelnen* teruggaan. Aldus waren er in de Kerk altijd niet-ambtelijke *charismatici,* die aan zielzorg deden. Dit was b.v. de rol van de profeten der *didachè,* van de monniken, van Franciscus van Assisië en van Benedictus, die geen priesters waren.

Met deze analyse van K. Rahner kunnen we gedeeltelijk instemmen, maar toch menen we dat zijn opzet, om de *Einzelne* te redden uit een zeker kerkelijk collectivisme en om het charisma te herwaarderen tegenover het dreigend farizaïsme van een zielloos onderhouden der wet, hem belet heeft in te gaan op een harmonischer en milder verhouding tussen magisterium en charisma.

We gaan, evenals K. Rahner, uit van de veelheid van de casuïstisch mogelijke middelen en geloofswaarheden, door de publieke openbaring en de theoretische toepassing van de theologie vrij gelaten. De gelovige staat voor een keuze. Deze keuze gaat tussen theoretisch werkelijk efficiënte middelen,

[9]) K. Rahner S.J., *Der Einzelne in der Kirche,* in *Stimmen der Zeit,* 1946-1947, blz. 260-276.

en in die zin tussen evenwaardige middelen. K. RAHNER beweert nu dat in deze situatie door het charisma de concrete wil van God verschijnt als een *Befehl* of een *Imperativ*. De moeilijkheid, die hierbij onmiddellijk oprijst is, dat een bevel gezag veronderstelt. Er zou dus naast het officiële gezag in de Kerk een bron van vlottend gezag bestaan, dat rechtstreeks op God teruggaat! Welke coërciviteit heeft in dit geval een bevel; om het grof te zeggen: is het zonde er niet aan te beantwoorden? Onze mening is dat het onmogelijk zonde kan zijn, zelfs niet voor degene, die de openbaring ontving. Wat waar is voor de geopenbaarde waarheid is ook waar voor het gezag: na de volheid der tijden in Christus is er ook een grondige verandering in de openbaring als opdracht, ook hier is de openheid in eschatologische zin veranderd. Retrospectief moet ook dit bevel met het kerkelijk gezag in éénklank blijven, en dit niet alleen wat zijn inhoud betreft, maar ook wat betreft zijn wezen als bevel, dat is als ingrijpen van het gezag. We menen daarom dat K. RAHNER het probleem enkel maar verlegd heeft, maar niet opgelost, door te beweren dat de openbaring niet de affirmatie van een waarheid was, maar een imperatief voor de concrete handeling. Evenals er in een revelatie geen argument te vinden is om een dogma, dat nog *sub judicio ecclesiae* is, te affirmeren, zo ook kan er geen bevel in besloten liggen om dit te doen. In dezelfde zin kan de verschijning aan de H. Margareta Maria op zichzelf onmogelijk een bevel betekenen om te handelen, evenmin als de verschijning van O. L. Vrouw te Lourdes kracht bijzet aan de dogmaverklaring van de Onbevlekte Ontvangenis, of de devotie tot dit geheim van het geloof meer verplichtend maakt.

Om dit verschil van opvatting met K. RAHNER te rechtvaardigen, moeten we eerst in een andere kwestie tegenover zijn opvatting stelling nemen: o.i. kan iemand nooit *fide divina* gehouden zijn zelfs in zijn eigen zogenaamd evidente openbaringen te geloven. Een eerste reden vinden we in het theologaal karakter van de deugd van geloof, zoals dat door de Thomisten geïnterpreteerd wordt. We verwijzen hier naar twee artikels van J. H. WALGRAVE O.P. [10]). De auteur beschrijft er, als het eigen motief van het geloof, *het uitnodigend instinct van de uitnodigende God* [11]). Dit bestaat in het ongeschapen goddelijk getuigenis, dat als een aantrekken, verlichten en onderwijzen is van God in de gelovige. Uit dit getuigenis ontstaat in de gelovige een houding van goddelijke *sympathie*, nl. een sympathie, die door God in ons op onmiddellijke wijze wordt gewekt en onze geest onmiddellijk met Hem verenigt. Dat de private openbaring nu zeker niet aan dit ongeschapen testimonium beantwoordt blijkt al duidelijk wanneer we overwegen wat de auteur dienaangaande schrijft: „Deze intieme persoonlijke openbaring mag nochtans niet opgevat worden als een nieuwe openbaring naast de publieke openbaring, die in de H. Schrift en de christelijke prediking wordt overgeleverd. Beide staan niet op dezelfde lijn. De intieme zelfopen-

---

10) Mag. J. H. WALGRAVE O.P., *Geloofwaardigheid en Apologetica*, in *Theologica*, 1951-1952, blz. 16-24; en *Het mysterie van het geloof*, in *Kultuurleven*, Mei 1952 (onder de schuilnaam Humanus). Het eerste artikel is meer technisch.

11) S. TH., 2a 2ae, q. 2, a. 9, ad 3.

baring van God in de goddelijke sympathie vertolkt zich niet in mijn geest in de vorm van voorstellingen en begrippen. Zij is uiteraard onuitsprekelijk, zonder beeld of begrip. Een bewust object verkrijgt mijn geloof uitsluitend door de publieke openbaring, die mij door de Schrift en de kerkelijke traditie wordt voorgehouden en die voor mijn bewuste geloofsdaad volstrekt normerend is. Dit is zo in elke kennis door sympathie. De intieme kennis, die ik van een menselijk persoon in de verhouding van de liefde verkrijg, laat zich niet vertolken en bewust maken tenzij door wat ik van zijn uiterlijke zelfuitdrukkende gedraging ervaar. Een analoge verhouding bestaat er tussen Gods intieme zelfopenbaring in de geloofssympathie en zijn publieke openbaring in de gestalten en het woord van Jezus Christus en de Kerk. Het geloof is wezenlijk ‚uit gehoor' zoals de H. Paulus zegt (Rom. 10, 17). Beide momenten maken samen mijn levend contact uit met de werkelijkheid, die ik gelovig aanhang. Hier is geen plaats voor enig illuminisme, waardoor het individueel geloof zich naar inhoud en object van de publieke geloofstraditie zou losmaken of er zich boven verheffen" [12]). Uit deze beschrijving blijkt duidelijk dat er hier zeker geen plaats is voor de private openbaring, die steeds verschijnt in notionele of voorstellingsvormen.

Misschien kan de geopenbaarde waarheid toch tot het ongeschapen motief worden teruggevoerd als er impliciet in vervat zijnde, op de wijze, waarop dit voor de publieke openbaring het geval is. Dit veronderstelt echter dat de geopenbaarde waarheid werkelijk identisch is met het motief, dat is met God als eerste waarheid, en dus zoals de SALMANTICENSES het uitdrukken tot het mysterie zelf van God behoort. „..... *ut divina revelatio sit motivum specificativum assensus fidei theologicae, debet esse de credendis in ordine ad Deum, sicut ad primum credibile ....*". Welnu, altijd volgens de SALMANTICENSES, er kan geen sprake zijn van een nieuwe openbaring op dit gebied: „*Observa nullam ex revelationibus propheticis, quae modo in Ecclesia fiunt esse de iis rebus, quas noviter credere oporteat in ordine ad Deum sicut ad primum credibile, sed omnes tendere per se primo ad alicuius alterius actus directionem.*" De reden hiervan is: „*Tempus enim construendi Ecclesiam terminatum est in plenitudine gratiae, quam Christus per se suosque discipulos induxit*" [13]). Het is dus onmogelijk fide divina in een private openbaring te geloven én wegens het motief én wegens het object. Nochtans zou het wel kunnen gebeuren dat er een waarheid wordt voorgehouden, die impliciet in de publieke openbaring wordt gegeven. In dit geval kan ik fide divina geloven in deze waarheid, maar niet omwille van de private openbaring, maar omwille van het vervat zijn van deze materie in de publieke openbaring al zullen we zien dat de private openbaring hier suggererend kan werken. In strict thomistische zin zal nochtans ook dit vrij onwaarschijnlijk zijn wegens de practische gerichtheid van de private openbaring: „.... *singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiae spiritum habentes,*

---

[12]) J. H. WALGRAVE, *Het mysterie van het geloof*, blz. 265-266.
[13]) SALMANTICENSES, *De Fide*, dub. IV, § 1.

non quidem ad novam doctrinam fidei promendam, sed ad humanorum actuum directionem, sicut Augustinus refert...." [14]).

Om een laatste reden kunnen we niet in het fides-divina-karakter der private openbaring berusten : we passen namelijk het principe van K. RAHNER aangaande de grondige wijziging in zin en betekenis van de openbaring vòòr en nà Christus toe op de getuigen. Geen enkele getuige der nà-christelijke openbaring kan zich nog op de volheid van getuigkracht beroepen, die eigen was aan de stichters der Kerk, niemand heeft nog het charisma der inspiratie en der inerrantie. Dit betekent dat God opgehouden heeft auteur te zijn van enig getuigenis. Evenals het depositum fidei werd toevertrouwd aan het magisterium, werd de onfeilbaarheid aan datzelfde magisterium meegegeven. Wanneer we dan beweren : niemand kan aangaande een openbaring fide divina gehouden zijn tot geloven, betekent dit niet dat God niet meer kan openbaren, maar enkel dat deze openbaring, waarover het getuigenis niet langer door God zelf wordt gegeven, *propter debilitatem humanam* slechts prudentieel, dit is na een oordeel en omwille van een oordeel over de goddelijke oorsprong aanvaard kan worden. Wanneer K. RAHNER dan beweert dat men voor de private openbaring geen strengere eisen moet stellen dan voor de publieke openbaring, dan is het antwoord eenvoudig : „mijn geloofscontact met de goddelijke openbaring (eigenlijk motief van mijn geloof) komt niet tot stand door de rationele argumenten der apologetiek, maar door de streng bovennatuurlijke geloofsverlichting" [15]). De eenvoudigste verklaring van de voorzichtige houding der Kerk tegenover de openbaringen is dan ook dat de geschiedenis van de openbaring altijd iets van een beschaming van deze openbaringen heeft bevat naast de verheerlijking. In authentische mystici en zieners komen verwordingen van de charismatische gaven voor en vaak zò dat de begenadigde beweert een even sterke zekerheid en evidentie van hun goddelijke oorsprong te bezitten als voor de authentische. Het heeft ook geen zin in dit geval het voorbeeld van Sint Paulus in te roepen, daar hij apostel was en dus al de charismatische gaven der apostelen bezat *tempore constituendae Ecclesiae*. Ook voor een verschijning zoals die van de H. Margareta Maria kan men niet van fides divina spreken, daar ook in dit geval de zekerheid niet het ongeschapen Gods-motief is, maar de prudentiële zekerheid aangaande de echtheid van de verschijning. We mogen dus met de SALMANTICENSES besluiten : *Dicendum ergo est primo revelationes privatas, quae modo in Ecclesia fiunt, non constituere, aut pertinere ad rationem formalem sub qua fidei theologicae, atque ideo neque qui praedictis revelationibus potiuntur, neque qui eas aliis collatas audiunt, assentiri ipsis, aut earum objectis per habitum praedictae virtutis* [16]). De zekerheid, welke inherent is aan de private openbaring, gaat terug op de zekerheid, die de profetische gave als zodanig geeft. Degene, welke op de openbaring volgt, of die de niet begenadigden verwerven, beantwoordt enerzijds aan de zekerheid, die voortspruit uit de overeenstemming met onze religieuze ingesteld-

[14]) S. TH., 2a 2ae, q. 174, a. 6, ad 3.
[15]) J. H. WALGRAVE, *Het mysterie van het geloof*, blz. 266.
[16]) SALMANTICENSES, ibidem.

heid en anderzijds, weer charismatisch, aan de *discretio spirituum*, waardoor zoals Sint THOMAS het uitdrukt: *adiutorio divinae gratiae instruatur de huiusmodi spiritibus discernendis: secundum quod dicitur I Joh. IV: Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo sunt* [17]).

Van hieruit wordt het ons mogelijk stelling te nemen ten overstaan van de *imperatief*, die K. RAHNER als de wezenlijke zin van de private openbaring beschouwt. Waar een persoon niet *fide divina* tot geloven is gehouden, is hij ook niet rechtstreeks *auctoritate divina* tot handelen verplicht [18]). We verwijzen hier naar wat we reeds vroeger hebben gezegd: sinds Christus is ook alle gezag retrospectief en moet, als gezag, in éénklank komen te staan met het gezag van Christus, dat is met de Kerk. Iets anders is het oordeel over de uiteindelijke, zedelijke waarde van een mens, dat een essentieel eschatologisch openbaren is, en het al of niet gebonden verklaren van een persoon aan een gebod. Als de Kerk een bepaalde gereveleerde devotie met haar autoriteit dekt is het motief niet deze revelatie, maar een of andere waarheid uit het *depositum fidei* als zodanig, al kan de revelatie de onmiddellijke aanleiding zijn. Wanneer b.v. K. RAHNER beweert dat bij het canonisatieproces van de H. Jeanne d'Arc het er minder om te doen was uit te maken of ze wel trouw was geweest aan de algemene normen van de Kerk, dan wel of ze de opdracht haar door haar stemmen gegeven niet had verraden, menen we aan de hand van de kerkelijke traditie deze interpretatie te kunnen afwijzen. Niet haar trouw aan haar stemmen moest beslissen over haar heldhaftige deugd, maar de heldhaftige deugd, waarmede ze getuigde voor haar stemmen, moest de echtheid van deze stemmen bewijzen. De regel van BENEDICTUS XIV bij een canonisatie is immers: *Cum enim visiones et apparitiones solus testari possit is, cui factae sunt, hic, ut in re propria fidem mereatur, debet esse omni exceptione major, adeoque virtutibus heroïcis praeditus* [19]). Wat het voorbeeld van Franciscus en Benedictus betreft, hierop antwoorden we: invloed is geen gezag en indien zij ooit gezag hebben uitgeoefend, dan was dit niet krachtens hun charisma, maar krachtens de instelling van de Kerk.

De verklaring als imperatief is daarom én onvolledig én te sterk. Het bevel immers heft de keuze op; men moet handelen. Welnu we denken dat de private openbaring de keuze werkelijk open laat.

De private openbaring ligt daarom in de gemeenzaamheid met God, het is een discrete uitnodiging méér dan een bevel, evenals het intellectueel moment ervan meer suggererend is dan dogmatiserend. De uitnodiging laat de keuze vrij, suggereren dwingt niet. Om dit te begrijpen moet men even bedenken hoe elke daad een moment van symboliek heeft, een betekenis, die er niet krachtens de daad zelf in ligt. Deze symboliek komt van de intentie. Wanneer we dus door de casuïstiek als perplex worden gelaten

---

17) *S. c. G.*, L. III, c. 154.

18) We hebben het hier over de openbaring als zodanig, dus voor zover het anoniem karakter van de genade is opgeheven.

19) AZEVEDO: *Benedicti Papae XIV Doctrina*, Lib. III, Cap. LII, 1, 2, Bruxellis, 1840, kortheidshalve geciteerd.

wegens de vele mogelijkheden, die er voor ons worden opengesteld, dispenseert deze symbolische betekenis van verder onderzoek: ik mag handelen binnen het domein van het geoorloofde en de daad zal haar volle waarde krijgen van mijn intentie, of in meer concrete zin van mijn liefde. De sfeer, welke uit deze symbolische opbouw van het handelen wordt geschapen, is de intimiteit, waar elk handelen iets anders gaat betekenen dan dat, wat het eigenlijk betekent, in een voortdurend verraden van een hogere liefde-zin. Aan dit symbolisch verraden beantwoordt een raden van de zin der symboliek bij de partner, een *„fine feeling"*, waardoor de liefde wordt aangevoeld, en bevraagd naar haar kleinste wensen. Dit zoeken van de wensen van de beminde is een manier om het gans voor hem zijn duidelijker te beleven en te bewijzen. Wanneer we hier de private openbaring situeren is dit geen nieuwigheid in Gods Kerk, maar alle openbaringen beschrijven deze gemeenzaamheid. Anderzijds sluiten we aan bij de strict thomistische traditie van CAJETANUS, JOHANNES A SANTO THOMA en vooral de SALMANTICENSES, die deze na-christelijke openbaring als een ingrijpen van God bestempelen, hetzij om het persoonlijke of sociale handelen te richten, hetzij om ons te doen doordringen in zijn mysterie op de wijze zoals dit bij een leven van caritas past, nl. in vriendschap[20]). In deze gemeenzaamheid suggereert God ons een middel, niet door er zich mede te vereenzelvigen, wat een bevel ware, maar door een milde uitnodiging, waardoor de deugdzame keuze, of de wil van het middel enkel en alleen voor het doel, des te volmaakter kan geschieden. Wanneer we immers op zijn uitnodiging kiezen is het voor ons gemakkelijker om alleen voor Hem te kiezen, zonder enig bijdoel, dat in onszelf of in het middel zou gelegen zijn. Ik kan mij ook aan deze uitnodiging onttrekken, maar niet zonder gevaar de intimiteit uit te hollen omdat ik niet genoeg bemin. De „private sfeer" van K. RAHNER is niets anders dan deze intimiteit en de „Individualethik" is er een rechtstreeks gevolg van, nl. in de mate dat ik mij op uitnodiging van God verbind door bepaalde middelen te kiezen. Dit laatste is b.v. het geval voor de geloften, waar de individuele ethiek tot zware verplichtingen kan leiden, en voor de levensstaat in het algemeen. Uit de aard zelf van deze uitnodiging ziet men dat hier geen *fide divina* geloven mede gepaard moet gaan: het is voldoende dat ik de Godswil als het ware raden kan en ik moet er alleen op bedacht zijn mijzelf niet te bedriegen, door de eigen gehechtheden voor de Godswil te houden, wat veronderstelt dat ik mijn intentie buitengewoon zuiver tracht te houden. Dat dit zelfbedrog ook in de charismatische sfeer veel voorkomt zal ons de psychologie der openbaringen duidelijk laten inzien.

Het is nu ongetwijfeld normaal dat de mens deze tekenen der goddelijke uitnodiging verlangt: we zijn immers stofgeestelijk. Aldus zien we dat onze geest geheel gericht op God als op zijn einddoel, deze instinctieve vaart niet kan uitleven, tenzij door gebruik te maken van het sensibel middel. In het verkeer tussen God en de mens heeft elke ontmoeting plaats in het teken: tekenen, die de komst van God verraden, tekenen, die de opgang van de

---

[20]) Y. CONGAR O.P., *La crédibilité des révélations privées*, in *Suppl. Vie Spir.* (1937) blz. 29-48.

mens tot God concrete vorm geven. Geen wonder dan dat de religieuze mens van nature zoekt naar tekenen. God heeft aan dit zoeken, dat uit zichzelf steriel ware, vooral na de erfzonde, voldaan in de openbaring en in haar volheid, de incarnatie. Christus is het ideale teken, geen symbool, maar Hij *is* God en Hij *is* mens. Hij is de blijvende ontmoeting van God en mens, die buiten Hem slechts ijdele aspiratie ware geweest. Na zijn hemelvaart is Hij onder ons gebleven in zijn Kerk, het grote sacrament van zijn onzichtbare en altijd doende aanwezigheid. Wanneer zij tot ons spreekt is Hij het die ons onderricht. De sacramenten zijn authentieke en zekere tekenen van de ontmoeting met Christus *ex opere operato*. De beantwoording vanwege God aan de menselijke natuur is nochtans volkomen : niet alleen sacramenteel heeft Hij ons benaderd, maar ook charismatisch. Dit teken is niet gegarandeerd door het goddelijk getuigenis, en moet het ook niet zijn, want het is slechts een symbolisch verschijnen. Van een sacrament zegt de Kerk dat het genade geeft en betekent, het charisma is wel een genade en verwijst naar de genade, maar het geeft geen genade. Het is retrospectief gericht op het sacramenteel leven. De goddelijke aanpassing blijft hier niet bij een objectief teken zoals in het sacrament, maar het teken verschijnt in onze eigen subjectieve vermogens. Nochtans niet in het verlengde van de natuurlijke kracht dezer vermogens, zoals dit met de deugden het geval is, maar door een efficaciteit te geven *praeter naturam* : het is geen habitus, maar een gave. Onmiddellijk ziet men het gevaar van deze wonderkracht in : de mens kan haar zoeken om haarzelf. We mogen niet vergeten dat de eerste poging tot simonie in de Kerk deze charismata betrof. De charismata mogen niet om hun eigen voortreffelijkheid worden nagestreefd, maar moeten dienen om het menselijk handelen te richten en te verlichten. Dit doen ze altijd in ondergeschiktheid aan de publieke openbaring, waartoe ze uitnodigen in de lichtende sfeer van de goddelijke gemeenzaamheid. Ze moeten aan het gezag der Kerk worden onderworpen niet als aan mensen, maar als aan Christus.

In tegenstelling met de sacramenten en de deugden zullen de charismata op heel bijzondere wijze voor hun authenticiteit bewijzen moeten voorleggen. We hebben reeds gezien hoe zelfs voor de visionnair een fide-divina-geloof in de private openbaring uitgesloten is omdat deze laatste geen beroep kan doen op een goddelijk getuigenis. Het geloof in deze openbaringen zal dus *fide humana* gemotiveerd zijn : de gelovige en de Kerk zullen zich aan de hand van bepaalde regels (denk aan de *regulae ad discretionem spirituum*), een prudentieel oordeel over de feiten vormen.

Hiermee zijn we op het gebied gekomen van de echtheidscriteria. We geloven dat hier de positie van BENEDICTUS XIV de enig houdbare is : voor de echtheid van de vizioenen is er maar één getuige, nl. de visionnair. Al de andere criteria, welke we b.v. in het psychologisch gedeelte zullen vinden zijn slechts middelen om aan te tonen dat de getuige *omni exceptione major* is. Let wel : ook de visionnair moet zijn eigen getuigenis laten onderzoeken om uit te maken of hij niet wegens bepaalde onevenwichtigheden het slachtoffer is van zelfbedrog. In geval nu de openbaring een profetische openbaring is, en dus gericht tot de ganse Kerk, moet dit getuigenis kunnen

steunen op het mirakel. Dit is dan ook telkens het geval geweest voor La Salette, Lourdes, Fatima, Beauraing, Banneux. Eerst wanneer bewezen was dat er physische mirakelen in rechtstreeks verband met de verschijningen gebeurd waren volgde ook de kerkelijke goedkeuring. De draagwijdte van deze goedkeuring is daarenboven volgens de onveranderlijke verklaring van de Paus en het H. Officie nooit zò dat we het feit *fide divina et catholica* moeten geloven, ook al is de formulering in de meest uitdrukkelijke bewoordingen gesteld. De reden is natuurlijk te vinden in het feit dat noch het gebeuren, noch de inhoud van de openbaring, als zodanig, tot het geloofsobject kan behoren. BENEDICTUS XIV verklaart: *earum approbatio est mera permissio, ut edantur ad fidelium utilitatem: approbatis vero debetur tantum assensus fidei humanae. Si inter se opponantur, nullum inde sequitur absurdum, ut explicat Joan. Gerson (tom. 1, oper. col. 24)*[21]) en verder: *Porro lib. 2, cap. 32, diximus non debere, nec posse his adhiberi assensum fidei catholicae, sed humanae, quod praeter auctores ibi allegatos confirmant.... Hinc sequitur, unumquemque, salva fide catholica, posse praedictis revelationibus assensum non praestare, modeste tamen, rationabiliter, et citra contemptum*[22]). Dezelfde leer vindt men bij PIUS X, Enc. *Pascendi*[23]).

§ 2. Psychologische Oriëntatie

In het licht van deze gegevens menen we van meer nabij de psychologie der verschijningen en der private openbaringen heel in het kort te kunnen ontleden. Wat gebeurt er bij een verschijning? De klassieke mystieke theorie, die op Sint AUGUSTINUS teruggaat en door Sint THOMAS werd overgenomen, maakt een onderscheid tussen lichamelijke, imaginaire en geestelijke of intellectuele vizioenen. De lichamelijke vizioenen worden waargenomen door de uitwendige zintuigen, de imaginaire door de inwendige zintuigen, terwijl de geestelijke enkel en alleen het verstand en de wil beroeren. De verschijningen en openbaringen zouden volgens deze theorie hun plaats vinden in de vizioenen van de eerste en de tweede soort[24]). De lichamelijke hypothese stoot nochtans op zoveel moeilijkheden, dat ze practisch tot de imaginaire

---

21) AZEVEDO, o.c., Lib. II, Cap. 32, 11.

22) IDEM, Lib. II, Cap. 53, 15.

23) PIUS X, *Enc. Pascendi* (8 Sept. 1907): „Quum autem de piis traditionibus judicium fuerit, illud meminisse oportet: Ecclesia tanta in hac re uti prudentia, ut traditiones eiusmodi, ne scripto narrari permittat nisi cautione multa adhibita praemissaque declaratione ab Urbano VIII sancita; quod si rite fiat non tamen facti veritatem adserit, sed, nisi humana ad credendum argumenta desint, credi modo non prohibet. Sic plane sacrum Consilium legitimis ritibus tuendis, ab hinc annis XXX, edicebat (Decret. 2 Maii 1877): *Eiusmodi apparitiones seu revelationes neque approbatas neque damnatas ab Apostolica Sede fuisse, sed tantum permissas tanquam pie credendas fide solum humana, juxta traditionem quam ferunt, idoneis etiam testimoniis ac monumentis confirmatam.* Hoc qui teneat, metu omni vacabit. Nam apparitionis cuiusvis religio prout factum ipsum spectat et *revelata* dicitur, condicionem semper habet implicatam de veritate facti: prout vero *absoluta* est, semper in veritate nititur, fertur enim in personas ipsas Sanctorum qui honorantur. Similiter de reliquiis affirmandum". (*Actes de S. S. Pie X*, tome III, *Editions des „Questions actuelles"*, Paris).

24) J. DE TONQUÉDEC, in *Dict. Spir.* s.v. *Apparitions.*

gereduceerd moet worden. Sommigen hebben haar willen vervangen door een rechtstreeks aangedaan zijn door God of door de heilige van de zintuigen zonder dat daarom een lichaam aanwezig zou moeten zijn. Deze theorie rechtvaardigt zich met het zeer metaphysisch argument, dat het wezen is waar het werkzaam is. In elk geval zal in deze hypothese uitwendig alles verlopen alsof het een echt imaginair vizioen gold. J. MARÉCHAL [25]) schijnt rekening te houden met het feit dat in sommige gevallen de ziener zelf bewust is van het imaginair karakter van zijn vizioen. De H. THERESIA beweert nooit lichamelijke vizioenen gehad te hebben en houdt deze zelfs voor onmogelijk, wellicht onder de invloed van een of ander van haar biechtvaders, die hierin de doctrine van Sint THOMAS hield.

K. RAHNER identificeert de verschijningen met de imaginaire mystische vizioenen. Tegen deze hypothese zal wellicht worden opgeworpen dat het vizioen in de mysticus een zekere morele en psychologische voorbereiding veronderstelt, terwijl anderzijds de verschijning eerder plotseling en onvoorbereid in het leven van de ziener treedt. Men mag nochtans niet vergeten dat ook de mystische vizioenen *gratiae gratis datae* zijn en dat ze naar het algemeen oordeel van de mystische schrijvers ook bij niet heroïsch trouwe zielen kunnen voorkomen. Anderzijds vindt men in bepaalde gevallen bij de zieners van verschijningen een zekere psychologische voorbereiding [26]). Het is dus werkelijk moeilijk om een andere aanvaardbare oplossing te vinden dan deze van K. RAHNER.

Wanneer we nu aannemen dat de verschijningen tot de imaginaire vizioenen moeten gerekend worden, geldt ook voor hen wat J. MARÉCHAL van deze laatste beweert, nl. dat ze klinisch slechts moeilijk te onderkennen zijn van de pseudo-hallucinaties. Deze conclusie is van het allergrootste belang bij een onderzoek naar de echtheid van de verschijningen. De psychologie wordt immers in dit geval onmachtig verklaard om de echtheid van een verschijning los van andere criteria positief te bewijzen. Van haar wordt alleen gevraagd dat zij op de eerste plaats volkomen onbevooroordeeld haar materiaal verzamelt, vervolgens dat zij zou uitmaken of de visionnair waarachtig is en oprecht, ten slotte of het geen geval is van ziekelijke hallucinatie, die in causaal verband staat met de verschijning. Het volstaat dus niet bepaalde overeenkomsten met de hallucinatie te ontdekken. Wanneer Bernadette iets meent te zien dat niemand anders ziet, dan is dit een gemeenschappelijk kenmerk van vizioen en hallucinatie. Ontdekt men daarbij imaginaire elementen, dan nog is dit geen reden om de bovennatuurlijke oorsprong te negeren daar deze elementen quasi-a-priori aanwezig moeten zijn. We moeten hierbij opmerken dat, indien bepaalde klinische verschijnselen zich voordoen, dit nog niet altijd als pathologisch moet worden bestempeld, daar het imaginair vizioen normaal het imaginair type van de visionnair zal volgen. Wellicht zou een psycholoog het meer „wonder" vinden indien een apathisch type in zijn verschijnings-ervaren symptomen van een uiterst emotonieel en actief

25) J. MARÉCHAL S.J., *A propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques*, in *R. Quest. Scient.* 1908-1909, blz. 379.

26) Ed. DHANIS S.J., *Bij de verschijningen en het geheim van Fatima*, Brugge, 1945.

type zou gaan vertonen, maar in de huidige stand van de psychologische wetenschap zou zo'n psychologisch wonder heel weinig te betekenen hebben en alvast gedurende enkele jaren onbegrepen en onopgemerkt blijven. Wanneer de psycholoog nochtans op echte ziekteverschijnselen stoot, die werkelijk in een causale verhouding staan tot de verschijning, dan is het geval beslist tegen de verschijning.

Daarmede is bewezen dat de verschijning niet in staat is voor zichzelf te getuigen. De visionnair kan wel *getuigen*, maar kan onmogelijk *bewijzen*. Om dan de universele gerichtheid van de verschijning te kunnen aantonen is het wonder absoluut noodzakelijk. We stellen in overeenstemming met de kerkelijke traditie het physisch wonder op de eerste plaats. LENAIN beweert wel dat hij meer belang hecht aan de bekeringen, maar dat kan hij niet ernstig volhouden, want het komt meer dan eens voor dat bekeringen gemeld worden op plaatsen, die achteraf door de Kerk als verschijningsoord verworpen worden. Nochtans blijft ook het psychologisch mirakel een aanduiding [27]). Een verschijning met universele betekenis is noodzakelijk méér dan een verschijning : het gebeuren te Lourdes is niet beperkt tot de verschijning van O. L. Vrouw aan Bernadette, het geheel der gebeurtenissen moet beschouwd worden. Op de vraag : is Beauraing een illusie ? is er maar één antwoord : ja, als ge kunt bewijzen dat het geheel der gebeurtenissen één convergentie van illusies is, maar dan is het meer dan tijd dat de wetenschap zich met zulke geneeskrachtige illusies gaat bezig houden !

Wat de inhoud der openbaringen betreft, hier zijn de moeilijkheden niet minder groot dan voor de verschijningen. Psychologisch is er geen reden om het principe van de imaginaire vizioenen op te geven. Het gevaar zal hier zijn dat een psychologisch verschijnsel in den aard van de *Paroles intérieures* als een resonantie van een authentieke openbaring zal doorwerken. Dit schijnt wel een beetje het geval te zijn geweest met Lucia, wanneer zij haar geheimen openbaarde. Als we immers met J. MARÉCHAL [28]) de prioriteit aanvaarden van het gevoel van tegenwoordigheid op de zintuigelijke waarneming, kan het gebeuren dat b.v. bij mystici na een geestelijke verlichting een gevaarlijk vasthouden aan de genoten genade volgt, of ook een weerslag op de sensibiliteit, die met de eigenlijke openbaring weinig of niets meer te maken heeft. Hier, evenals voor de verschijning, wordt het mirakel als bevestiging van een universele zending vereist. De geestelijke dagboeken kunnen daarom alleen beschouwd worden als vrome lectuur. Interessant is op dit gebied een analyse van een vijftal geestelijke dagboeken van het soort van „*Cum clamore valido*" door Dr. Suzy ROUSSET. Schrijfster toont aan hoe de woorden van Jezus als het ware door de psychologie van de begenadigde worden uitgelokt [29]).

Voor de openbaringen geldt de regel, die E. DHANIS in zijn werk over Fatima aangeeft voor het geval dat zulke openbaringen met kerkelijke goed-

---

[27]) LENAIN S.J., *Les événements de Beauraing* ; en *Beauraing. La controverse récente*, in *Nouv. R. Théol.* 1933.

[28]) J. MARÉCHAL S.J., o.c. 236-249.

[29]) Dr. Suzy ROUSSET, *Paroles intérieures*, in *Suppl. Vie Spirituelle*, 15 Mei 1953.

keuring verschijnen : vooreerst behelst deze goddelijke mededeling niets dat met het geloof en de goede zeden in strijd is ; ten tweede mag men ze door publicatie bekend maken ; ten derde wordt het aan de gelovigen uitdrukkelijk toegestaan er met omzichtigheid geloof aan te hechten en we voegen er, in overeenstemming met wat we voor de verschijningen gezegd hebben, aan toe : men mag er steeds *modeste, rationabiliter et citra contemptum* aan blijven twijfelen.

Om wat voorafging menen we dat de verschijning los van het wonder geen apologetische waarde heeft, althans geen wetenschappelijke. Het is niet op de eerste plaats een *lumen ad revelationem gentium,* maar wel een uitnodiging tot de gelovigen. Hoe onverwacht een verschijning ook moge zijn toch is zij altijd enigszins verwacht in het diepst van ons religieus gevoel. Daarom kan Mgr. OTTAVIANI erop wijzen dat de wonderzucht bij vele mensen, die overigens gans onwetend en zelfs inert zijn op godsdienstig gebied, slechts een reactie is van het onderdrukt religieus gevoel. Rationalisme en materialisme hebben een verdringingsstrijd tegen het religieus gevoel gevoerd, maar de verwrongen natuur heeft zich gewroken. Terwijl de Kerk vóór vijftig jaar nog met man en macht bewijzen moest dat wonderen wel degelijk mogelijk waren, ziet ze zich nu verplicht de mensen toe te roepen : „Laat u toch om een niets het hoofd niet op hol brengen !". Een teken van de echtheid der zending is voor de gelovige altijd de rust. Voor de Kerk is het charisma wel een element van *Unruhe* zoals K. RAHNER het uitdrukt, als men daaronder een dynamische kracht verstaat, maar zijn eerste betekenis en rol is toch een stille bevestiging te zijn in de gemeenzaamheid met God. Dit is ook de toon waarop Z.H. Paus PIUS XII over de verschijningen van Lourdes heeft gesproken bij het begin van het Mariale jaar : „Het schijnt, alsof de allerzaligste Maagd Maria zelf deze uitspraak door de plaatsvervangers van haar goddelijke Zoon op aarde onder bijval van de gehele Kerk gegeven, heeft willen bevestigen. Er waren immers nog geen vier jaren voorbij, toen in een Frans dorpje aan de voet van de Pyreneeën een onschuldig, eenvoudig meisje een verschijning kreeg van de maagdelijke Moeder Gods in de grot van Massabielle. Zij was jeugdig en beminnelijk van uiterlijk en gekleed in een wit kleed met een blauwe afhangende gordel en witte mantel. Toen het meisje, dat zij met haar verschijning vereerde, Haar dringend naar haar naam vroeg, antwoordde zij met de ogen naar de Hemel en vriendelijk glimlachend : ‚Ik ben de Onbevlekte Ontvangenis'. De gelovigen hebben dit voorval in juiste zin verstaan : ontelbaar bijna waren de pelgrims, die overal vandaan naar de grot van Lourdes samen stroomden, daar hun geloof opwekten, hun godsvrucht verdiepten, en zich beijverden hun leven met de christelijke voorschriften in overeenstemming te brengen ; ook vonden daar niet zelden op hun beden mirakelen plaats, die allen met bewondering vervullen en tegelijk een bewijs waren, dat de Katholieke godsdienst de enige door God geopenbaarde en gewilde godsdienst is. Vooral natuurlijk hebben de Pausen van Rome dit zo verstaan, want het prachtige

godshuis, dat reeds na enige jaren daar verrezen was door de toewijding van priesters en gelovigen, verrijkten zij mild met geestelijke voorrechten en gunsten" [30]).

Leuven A. KNOCKAERT, S.J.

ZUSAMMENFASSUNG

In einer eingehenden Forschung nach dem theologischen Sinn der prophetischen Visionen, hat Karl Rahner in seinem Buch: *„Visionen und Prophezeiungen"*, den grundlegenden Unterschied zwischen öffentliche und private Offenbarungen, aus dem geänderten Sinn der Heilsgeschichte seit Christus zu folgern versucht. Christus, das Ende, die Fülle der Zeiten hat die Offenbarung geschichtlich abgeschlossen; nach Ihm bleibt nur noch die Offenbarung die die Geschichte aufheben wird: das eschatologische Geschehen. Welchen Sinn hat in diesem Fall die nachchristliche Privatoffenbarung? — „Ihr Wesen liegt nicht in der Offenbarung einer gegenständlichen Inhaltlichkeit (in ihrem assertorischen Charakter), die nur ‚akzidentell' zur allgemeinen Offenbarung hinzukäme, oder mit ihr schon identisch wäre, sondern: Privatoffenbarungen sind in ihrem Wesen ein Imperativ, wie in einer bestimmten geschichtlichen Situation von der Christenheit gehandelt werden soll; sie sind wesentlich keine neue Behauptung, sondern ein neuer Befehl."

Obwohl Verfasser im vorliegenden Aufsatz grossenteils Rahners Analyse zustimmt, geht er mit den weiteren Erklärungen jedoch nicht einig. Das Kommen Christi hat nicht nur die Offenbarung als „gegenständliche Inhaltlichkeit" grundlegend geändert, auch die Offenbarung als Autoritätsquelle wurde dadurch vollständig umgestaltet. Nun aber setzt jeder Befehl eine Autorität voraus; welche Autorität würde aber in diesem Fall der geoffenbarte Befehl voraussetzen? Weil Verf., in Anschluss an die thomistische Tradition, einen ‚fide divina' Glauben in Privatoffenbarungen verwirft, weist er folglich jede unmittelbare Autorität Gottes in dieser Offenbarung zurück. Jede Autorität soll mit der Autorität Christi in der Kirche übereinstimmen. Aus diesem Grund befürwortet Verf. eine jedenfalls gelindere Erklärung der Privatoffenbarung. Damit wäre gemeint: die diskrete Einladung des liebenden Gottes, der in der Innigkeit der Nähe mit seiner Kirche lebt. Die Einladung lässt den Menschen in seiner Wahl frei; denn die Suggestion ist zwanglos. Bei genauerem Nachdenken wird es deutlich wie jede Handlung

---

[30]) Encykliek *Fulgens Corona: A.A.S.* XXXXV, n. 12, blz. 577-592; vert. *Kathol. Arch.*, n. 45, 6 Nov. 1953.

Voor een vrij uitvoerige bibliographie over ons onderwerp verwijzen we naar H. Laïs, *Eusebius Amort und seine Lehre ueber die Privatoffenbarungen*, in *Freiburger Theologische Studien*, Heft 58, Freiburg, 1941.

Twee hoofdstukken uit het boek van K. Rahner, *Visionen und Prophezeiungen*, werden eerst afzonderlijk als artikel gepubliceerd in *Geist und Leben* 21 (1948) 179-213: *Ueber Visionen und verwandte Erscheinungen* en in *Revue d'Asc. et de Myst.* 25 (1949) 506-514: *Les révélations privées.*

ein Symbolmoment enthält, eine Sinndeutung, die man nicht kraft der Handlung sondern kraft der Intention herausholen soll. Obwohl die Kasuistik wegen der vielfachen Möglichkeiten die sie eröffnet, machmal zur Ratlosigkeit treibt, soll jede symbolische Sinndeutung dagegen von weiterer Untersuchung dispensieren. Die Handlung soll man nur innerhalb der Grenzen des Erlaubten vollziehen, und durch die Intention oder konkreter gesagt, von der Liebe aus, soll sie zur Vollkommenheit gebracht werden. Die Sphäre die aus diesem symbolischen Aufbau der Handlung hervorkommt nennt Verf. die Innigkeit : wo jede Handlung über ihrem unmittelbaren Sinn hinaussteigt, zu einer höheren Sinndeutung, nämlich der Liebe. Wo die Liebe sich nicht ‚zeigt' sondern ‚verrät' ; wo jedem symbolischen ‚Verraten', ein ‚Raten' nach dem Sinn der Symbolik beim Partner entspricht ; hiermit wäre gemeint, ein „fine feeling" wodurch man die Liebe nachempfindet und über ihre mindesten Wünsche befragt .... Das Aussehen nach den Wünschen des Geliebten wäre denn eine Art um das ‚ganz-für-den-Anderen-sein' mehr bestimmt zu erleben und beweisen zu können.

Das bisher Gesagte soll denn zur weiteren Erhellung der Privatoffenbarung angewandt werden. In der Gemeinsamkeit mit dem Menschen, suggeriert Gott ihm ein Mittel, ohne sich jedoch damit zu identifizieren, — sonst wäre es ein Befehl — ; aber weil Er uns durch diskrete Einladungen an sich erinnert, soll das tugendhafte Wählen, oder der Wille des Mittels-nur-für-das-Ziel, um so vollkommener vollzogen werden können. Denn es ist leichter Gott allein zu wählen, wenn wir nur von ‚Einladungen' angezogen werden, wenn wir Ihn wählen ohne Nebenziel, das irgendwo in uns oder im Mittel selbst dazu käme. Der Mensch bleibt jedoch frei sich auch diesen Einladungen zu entziehen, aber auf die Gefahr hin die Innigkeit zu verderben wegen der Unvollkommenheit seiner Liebe.

Ebensowie Rahner behandelt Verf. die Erscheinungen als imaginative, mystische Visionen. Folglich soll bei der Beachtung der Echtheitskriterien einer Erscheinung, die Psychologie nur eine negative Rolle spielen : von der anderen Kriterien getrennt ist sie unfähig über deren Aathentizität urteilen zu können. Sogar in dieser negativen Rolle soll sie nur mit Vorsicht vorangehen. Aus bestimmten klinischen Phänomenen einer Erscheinung darf man nicht sofort deren pathologischen Charakter folgern. Denn imaginative Visionen folgen normal den Linien des imaginativen Typus des Visionärs.

Die Erscheinung wäre also ungeeignet zu einem Zeugnis über sichselbst. Sogar der Visionär der ‚zeugen' kann, kann nicht ‚beweisen'. Zum Beweis der universellen Bestimmung der Erscheinung wird das Wunder, das physische Wunder, unbedingt notwendig sein. An sich d.h. getrennt vom Wunder hat die Erscheinung keinen apologetischen Wert : denn es handelt sich jetzt nicht mehr um ein „Lumen ad revelationem Gentium" sondern um die Einladung Gottes an den Glaubenden.

MORAALPROBLEMEN

CARITAS EN HUMANITAS

In een artikel over *Le plus grand des commandements* [1]) bespreekt Pater Mersch behalve de liefde jegens de naaste omwille van God nog twee andere vormen van liefde, waarmede de naaste bemind zou kunnen worden omwille van hemzelf. Op de eerste plaats noemt hij de liefde tot de mensen omwille van hun *natuurlijke* gaven: ,,c'est un amour strictement obligatoire assurément, mais il ne relève que de la philanthropie naturelle, et non pas de la charité théologale" [2]); op de tweede plaats de liefde tot de mensen omwille van hun *bovennatuurlijke* gaven, van God ontvangen maar beschouwd als onderscheiden van God zelf: ,,Ce dernier amour, sans doute, serait surnaturel; on pourrait même à bon droit l'envisager comme un accompagnement de la charité; mais un accompagnement secondaire seulement. Son grand défaut, essentiel, rédhibitoire, qui l'empêcherait absolument d'être la charité théologale, serait d'avoir pour objet formel des grandeurs qui sont dans l'homme, et donc qui sont humaines comme l'homme, et non pas la grandeur même de Dieu [3]). Deze tweede vorm van zedelijke naastenliefde of ,,caritas moralis", gelijk men haar minder gelukkig pleegt te benoemen, wordt door Pater Mersch terecht afgewezen: ,,un tel amour n'est qu'une abstraction, et, s'il prétendait être un amour réel et concret, il serait un non-sens" [4]); al doet hij de historie enig geweld aan, gelijk verderop blijken zal, met te beweren dat de theologie daar weinig over gesproken heeft. Meer waarde zouden wij echter willen toekennen aan die eerste vorm van zedelijke naastenliefde, door Pater Mersch enigszins denigrerend ,,philanthropie naturelle" geheten, maar die o.i. als christelijke humanitas in ons leven een belangrijker plaats inneemt dan de auteurs van de handboeken plegen te erkennen.

Gelijk wij in ons vorig ,,moraalprobleem" [5]) in het vooruitzicht hebben gesteld, willen wij ditmaal het onderscheid tussen caritas en humanitas of tussen caritatieve en zedelijke naastenliefde bespreken. Daartoe zullen wij ten eerste nagaan, wat de hedendaagse handboeken daarover leren; ten tweede de 17e eeuwse discussie tussen Ripalda en de Salmanticenses behandelen; ten derde ons eigen standpunt uiteenzetten; en tenslotte uit

---

[1]) E. Mersch S.J., *Morale et Corps Mystique,* (*Museum Lessianum,* Sect. théol., n. 47) Bruxelles-Paris, [3]1949, II, blz. 127-149.

[2]) Ibidem, blz. 143.

[3]) Ibidem.

[4]) Ibidem, blz. 144.

[5]) Alph. van Kol S.J., *,,Caritas non obligat cum tanto incommodo",* in: *Bijdragen* 14 (1953) 388-408.

dit standpunt een aantal o.i. belangwekkende conclusies trekken voor de opbouw van het moraaltheologisch tractaat *de caritate*.

De leer van de hedendaagse handboeken

Het resultaat van onze speurtocht in de voornaamste handboeken uit de 20e eeuw komt in het kort hierop neer, dat het onderscheid tussen caritatieve en zedelijke naastenliefde bij de hedendaagse auteurs zeker geen belangrijke plaats inneemt, maar toch door de meesten in een of andere vorm wel wordt aanvaard. Met uitzondering van een viertal auteurs [6]), die er over zwijgen, en HÜRTH-ABELLÁN [7]), die de discussie alleen vermelden, nemen alle overige door ons geraadpleegde handboeken stelling in deze kwestie, maar geen van hen gaat er ernstig op in.

GÉNICOT-SALSMANS spreken van een „virtus moralis caritatis, quae exercetur ab eo qui proximum diligit propter honestatem quam, lumine rationis, in hoc amore cernit", maar geven uitdrukkelijk te kennen dat zij uitsluitend zullen handelen „de *caritate theologica* seu de amore cuius motivum formale sit divina bonitas" [8]).

NOLDIN-SCHMITT spreken in dezelfde geest van een „caritas moralis", maar hebben meer oog voor het bovennatuurlijk aspect van deze liefde: „Amor proximi moralis procedens ex motivo naturalis honestatis nedum malus sed, si ex gratia fiat, supernaturalis et a Deo praeceptus est" [9]).

Dezelfde opvatting vindt men bij IORIO [10]) en SERAPHINUS A LOIANO [11]), met verwijzing naar BALLERINI-PALMIERI [12]) waaraan vermoedelijk ook de andere hierboven genoemde auteurs hun opvatting ontlenen.

In enigszins andere bewoording nemen ook SCHILLING [13]) en MAUSBACH-ERMECKE [14]) een natuurlijke naastenliefde aan, evenals FANFANI [15])

---

[6]) N.l.: AERTNYS-DAMEN, MARC, VERMEERSCH en WOUTERS.

[7]) F. HÜRTH S.J. — P. M. ABELLÁN S.J., *De principiis, de virtutibus et praeceptis. Pars I. Notae ad Praelectiones Theologiae Moralis*, Romae, 1948, n. 611.

[8]) E. GÉNICOT S.J. — J. SALSMANS S.J., *Institutiones theologiae moralis*, I, *Bruxellis*, [17]1951, n. 214.

[9]) H. NOLDIN S.J. — A. SCHMITT S.J., *Summa theologiae moralis*, II, Oenipонte, [27]1941, n. 72; vgl. n. 71: „*Caritate morali* proximum diligimus, quando amor pro motivo habet honestatem naturalem, quam lumine rationis in eiusmodi amore cognoscimus".

[10]) Th. A. IORIO S.J., *Theologia moralis*, I, Neapoli, [4]1953, n. 251.

[11]) SERAPHINUS A LOIANO O.F.M.Cap., *Institutiones theologiae moralis ad normam iuris canonici*, II, Taurini, 1935, n. 101.

[12]) Ant. BALLERINI S.J. — D. PALMIERI S.J., *Opus theologicum morale in Busembaum Medullam*, II, Prati, [2]1892, tract. V, sect. III, n. 35: „Diligimus caritate morali nos et proximum, quando pro motivo formali habet amor honestatem illam ac virtutem, quae ex lumine rationis in tali amore relucet. Hic amor potest esse, ex gratia, supernaturalis, sicut ceterae virtutes morales".

[13]) Otto SCHILLING, *Lehrbuch der Moraltheologie*, II, München, 1928, n. 288. — Vgl. ook de Latijnse uitgave: *Theologia moralis*, II, Rottenburgi, 1940, n. 288.

[14]) J. MAUSBACH — G. ERMECKE, *Katholische Moraltheologie*, II, Münster i.W., [10]1954, blz. 125.

[15]) L. J. FANFANI O.P., *Manuale theorico-practicum theologiae moralis ad mentem D. Thomae*, II, Romae, 1950, blz. 129.

en REGATILLO-ZALBA [16]) in hun recente handboeken; maar zij vermelden niet uitdrukkelijk, dat deze liefde bovennatuurlijk wordt „si fit ex gratia".

Een stap verder gaat MERKELBACH, als hij zelfs de liefde tot de naaste omwille van de hem eigen *bovennatuurlijke* goedheid tot de „amor naturalis" rekent, klaarblijkelijk geïnspireerd door BILLUART die deze merkwaardige sententie, voor zover wij weten, het eerst heeft gelanceerd:

> „Amare proximum propter beneficia ab ipso accepta, vel propter egregias qualitates naturales, vel propter imaginem Dei naturalem in ipso impressam, non est charitas sed amor naturalis. Idem dicendum si amatur propter suas perfectiones supernaturales gratiae et charitatis, non quidem praecise ut sunt participatio bonitatis divinae (sic enim amantur charitate, ut dictum est n° 877), sed quatenus sunt proximo propriae, non considerata relatione quam habent ad Deum" [17]).

Dezelfde weg bewandelt PRÜMMER, die zijn tekst zelfs bijna woordelijk aan BILLUART ontleende:

> „Sin autem quis amet proximum ex alio motivo, e.gr. propter beneficia accepta, propter egregias eius qualitates (sive naturales sive supernaturales), quatenus sunt *ipsius perfectiones*, non est amor caritatis. Nec refert, quod forte sint qualitates supernaturales a Deo infusae, quia supernaturalitas ibi se habet tantum materialiter. Si tamen illae perfectiones considerentur ut *participationes divinae perfectionis* atque initium beatitudinis aeternae, possunt amari amore caritatis. Ita saltem sententia communior et verior contra Vasquez, Lessium, De Coninck, Herincx, putantes in hoc casu adesse quendam amorem caritati inferiorem, licet forte supernaturalem" [18]).

In dit citaat worden wij voor het eerst verwezen naar de 17e eeuwse controverse rond de „caritas moralis supernaturalis", waarover wij straks uitvoeriger zullen spreken, evenals over de mening van BILLUART. Hier zij het voldoende er op gewezen te hebben, dat volgens een aantal vooraanstaande theologen de liefde tot de naaste formeel omwille van zijn bovennatuurlijke goedheid maar niet omwille van God een bovennatuurlijke „caritas moralis" zou zijn, onderscheiden van de caritas theologica; terwijl andere niet minder befaamde theologen deze distinctie met kracht bestreden.

LEHMKUHL is klaarblijkelijk van deze discussie op de hoogte, als hij met zoveel nadruk schrijft: „ratio motiva diligendi proximum non tam est perfectio, quae in homine formaliter recipitur per divinae naturae participationem — haec enim semper creata est — sed ipsa infinita perfectio divina, cuius fit pro gradu suo particeps" [19]). Impliciet schijnt hij met deze woorden de zo juist genoemde distinctie te aanvaarden, te meer omdat hij in het vervolg van de tekst de mening van andere theologen vermeldt die deze distinctie verwerpen.

Ook TANQUEREY kent de aloude controverse, maar kiest onomwonden partij voor de SALMANTICENSES, de voornaamste tegenstanders van RIPALDA en VASQUEZ:

---

[16]) E. F. REGATILLO S.J. — M. ZALBA S.J., *Theologiae Moralis Summa*, I, Matriti, 1952, n. 873.

[17]) B. H. MERKELBACH O.P., *Summa theologiae moralis*, I, Parisiis, [4]1942, n. 879.

[18]) D. M. PRÜMMER O.P., *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, I, Friburgi Br., [6-7]1931, n. 554.

[19]) A. LEHMKUHL S.J., *Theologia moralis*, I, Friburgi Br., [12]1914, n. 749.

„*Controvertitur* autem utrum *participatio divinae naturae*, quatenus *inhaeret creaturae* intellectuali, sit motivum sufficiens caritatis. Nonnulli quidem, ut *Vasquez*, contendunt amorem, huic tantum creatae participationi innixum, ad virtutem caritatis proprie non pertinere, sed ad inferiorem quemdam amorem supernaturalem, quo proximus diligitur propter bona supernaturalia quibus ornatur. Sed, cum *Suarez* aliisque [Salmanticenses en Bouquillon, gelijk uit de noot blijkt], putamus hunc amorem ad virtutem caritatis spectare ; nam, etiam ea bonitas, quae per gratiam justis inhaeret, est divina bonitas, a Deo procedens, et ad eum tendens, ideoque diligi potest propter Deum" [20]).

De verwijzing naar BOUQUILLON, in de voetnoot van deze tekst, is niet geheel gerechtvaardigd, want in werkelijkheid voelt BOUQUILLON meer voor de mening van RIPALDA, al erkent hij eerlijk dat de tegenovergestelde mening meer algemeen aanvaard wordt :

„Controvertitur tamen utrum actus charitatis sit, si proximus directe et immediate diligatur *propter bonitatem divinam ipsi inhaerentem per participationem*, adeo ut ipsa bonitas increata indirecte tantum et mediate ad amorem moveat. Non desunt theologi qui docent non haberi in tali casu charitatem, sed amorem quemdam charitati inferiorem, licet forte supernaturalem, . . . Quamvis haec opinio, propter rationem allatam, multum nobis placeat, fateri tamen debemus, contrariam, qua scilicet tenetur in praedicto casu actum verae charitatis reperiri, communius receptam videri" [21]).

Vatten wij het voorafgaande kort samen. Met uitzondering van TANQUEREY aanvaarden alle aangehaalde auteurs een onderscheid tussen caritatieve en zedelijke naastenliefde ; maar over de aard van deze „caritas moralis" lopen de meningen nogal uiteen. Een achttal auteurs beroepen zich op de natuurlijke goedheid van de naaste om daarmede een natuurlijke zedelijke naastenliefde te funderen, ofschoon enkele van hen erkennen dat deze liefde verbovennatuurlijkt kan worden „ex gratia". LEHMKUHL en BOUQUILLON schijnen in de geest van RIPALDA de mogelijkheid aan te nemen van een bovennatuurlijke zedelijke liefde tot de naaste omwille van zijn bovennatuurlijke goedheid in zichzelf beschouwd : een standpunt dat door TANQUEREY uitdrukkelijk verworpen wordt. MERKELBACH en PRÜMMER tenslotte nemen een tussenpositie in, wanneer zij in de voetsporen van BILLUART ook dàn van een natuurlijke liefde tot de naaste spreken, wanneer deze bemind wordt omwille van zijn bovennatuurlijke hoedanigheden : „quatenus sunt proximo propriae", „quatenus sunt ipsius perfectiones". De betekenis van deze meningsverschillen zal duidelijker worden uit de controverse tussen RIPALDA en de SALMANTICENSES.

Ripalda en de Salmanticences

De controverse, die wij thans gaan bespreken, gaat niet over de natuurlijke liefde tot de naaste omwille van zijn natuurlijke goedheid, maar over de bestaansmogelijkheid van een „caritas moralis supernaturalis", waarmede

---

[20]) A. TANQUEREY, *Synopsis theologiae moralis et pastoralis*, II, Romae etc., [4]1912, n. 770. — De verwijzing naar SUAREZ, die men ook bij LEHMKUHL aantreft, is niet gelukkig, gelijk verderop blijken zal.

[21]) Th. BOUQUILLON, *Institutiones theologiae moralis specialis. Tractatus de virtutibus theologicis*, Brugis etc., 1878, n. 411.

de naaste bemind zou worden omwille van zijn bovennatuurlijke goedheid. Niet weinige theologen uit vroegere eeuwen hebben zich met deze kwestie beziggehouden; maar om ons niet te verliezen in historische bijzonderheden beperken wij ons tot de twee voornaamste figuren in deze strijd: RIPALDA van de ene kant, de SALMANTICENSES van de andere kant.

Het uitgangspunt van de Spaanse Jezuiet Juan Martinez DE RIPALDA (1594-1648) is zeer merkwaardig. In zijn *Disputationes scholasticae de caritate divina*, disp. XXXII: ,,An eadem caritas sit habitus amicitiae cum proximo?", stelt hij voorop dat de liefde tot de naaste omwille van God geen *vriendschaps*liefde jegens de naaste is. Hij voert hiervoor verschillende redenen aan, waaronder met name het volgende argument a priori: ,,quia ad amicitiam strictam et formalem, requiritur ut amicus diligatur propter seipsum, tanquam propter objectum formale, amore autem caritatis quo proximus diligitur propter Deum, non amatur proximus propter seipsum, tanquam propter objectum formale" [22]). Natuurlijk ontkent RIPALDA niet, dat men de naaste met waarachtige caritas divina kan beminnen omwille van God; evenwel: deze liefde is geen amor benevolentiae jegens de naaste, maar amor concupiscentiae ,,ten gunste van" God.

Bovennatuurlijke vriendschapsliefde jegens de naaste is pas dan aanwezig, wanneer de naaste bemind wordt omwille van hemzelf en wel: ,,propter dona supernaturalia..., prout absolute perficiunt et honestant naturam rationalem, bonitatemque et honestatem ferunt sibi intrinsecam adaequate distinctam a bonitate divina" [23]). Deze vriendschapsliefde, gaat RIPALDA verder, is zedelijk goed en formeel bovennatuurlijk [24]), maar bovendien onderscheiden van de caritas divina. Om dit laatste te bewijzen somt hij een aantal theologen op, die hetzelfde hebben geleerd, waaronder VASQUEZ en LESSIUS ,,et communiter recentiores" [25]). Zelfs S. THOMAS wordt in het geweer gebracht, want uit zijn leer over het formeel object der theologische naastenliefde (n.l. de divina bonitas) volgt z.i. evident, dat de liefde tot de naaste omwille van de hem eigen bovennatuurlijke goedheid geen specifieke act van caritas divina is [26]). Vandaar dan ook dat hij ,,cum sancto Thoma" een reeks argumenten voor zijn stelling aanvoert, waarvan het voornaamste luidt als volgt: ,,Amor quo diligimus proximum propter se non est actus virtutis theologicae, quia primarium objectum ejus amoris non est Deus, neque formaliter, neque virtualiter, ut opus est ad virtutem theologicam. At actus caritatis est virtutis theologicae. Ergo is amor non est caritatis theologicae" [27]). Aldus meent de geleerde theoloog te kunnen bewijzen, dat de liefde tot de naaste omwille van de hem eigen bovennatuurlijke goedheid

---

22) J. M. DE RIPALDA S.J., *De virtutibus theologicis sive de fide, spe et caritate*, disp. XXXII, n. 5 (,,Tertio a priori"). — Wij citeren naar de ed. VIVÈS (Parisiis, 1873), waarin het onderhavige tractaat als 7e en 8e deel is opgenomen na de zes delen ,,De ente supernaturali". Onze citaten komen in het 8e deel voor.

23) Ibidem, n. 15 (vgl. n. 20).

24) Ibidem, n. 14 en 16.

25) Ibidem, n. 22.

26) Ibidem, n. 23.

27) Ibidem, n. 24 (,,Tertio").

„[pertinet] ad caritatem moralem specie a theologica differentem, quae est amicitia supernaturalis cum proximo" [28]).

Lange tijd doceerde RIPALDA dogmatische theologie te Salamanca, in dezelfde stad waar in later jaren de Spaanse Carmelieten beroemd zijn geworden door hun „Cursus theologicus" (1631-1712). Het was vooral de grote theoloog JOHANNES AB ANNUNTIATIONE (1633-1701), die het belangrijkste aandeel in dit werk gehad heeft, en die met name het commentaar op de *Secunda Secundae* geschreven heeft. In het 19e tractaat „De charitate theologica" lezen wij een commentaar op S. THOMAS' II II 25, 1, getiteld „De objecto charitatis" (disp. II), waarbij in Dubium III en IV de theorie van RIPALDA ter sprake komt. Begrijpelijkerwijze richten de SALMANTICENSES hun aanval op de eerste plaats tegen het merkwaardige uitgangspunt van hun tegenstander: „Dicendum ergo est primo, charitatem esse veram, et propriam amicitiam respectu proximi existentis in gratia" [29]): maar in de uitwerking van deze traditionele thesis zijn zij o.i. niet bijzonder sterk.

Tegenover het argument van RIPALDA, dat de caritas jegens de naaste geen amor benevolentiae en derhalve geen vriendschapsliefde kan zijn, omdat ze de naaste niet bemint omwille van hemzelf maar omwille van God, stellen de SALMANTICENSES dat de naaste niet alleen materieel maar ook formeel object is van de caritas theologica:

> „si propter aliquam rationem charitas non esset amor benevolentiae amicabilis erga proximum existentem in gratia, [hoc esset] maxime quia non potest attingere illum ut objectum formale motivum alicujus actus a se eliciti: sed hoc est falsum: ergo. Probatur minor; nam amor, quo appetimus justis augmentum charitatis, et aeternam beatitudinem, in eisque complacemus, quia sancti sunt, et filii Dei, est actus elicitus a charitate theologica: sed objectum formale motivum, et specificativum praedicti actus, est bonum creatum intrinsecum ipsis justis, scilicet gratia sanctificans, qua constituuntur in esse filii Dei: ergo, etc." [30]).

Het is duidelijk, dat daarmede de eenheid van de caritas ernstig bedreigd wordt. De SALMANTICENSES trachten zich aan deze moeilijkheid te ontworstelen door onderscheid te maken tussen primaire en secundaire acten van caritas. De primaire acten, gericht op God, hebben inderdaad God zelf tot formeel object; maar de secundaire acten, waarmede wij de naaste beminnen omwille van God, zouden onmiddellijk gespecificeerd worden door de bovennatuurlijke goedheid van de naaste als „ratio formalis *sub qua* proxima", slechts uiteindelijk door de Goddelijke goedheid als „ratio *sub qua* radicalis" [31]). Meer uitvoerig formuleren zij hun antwoord aldus:

> „Respondetur enim, actus charitatis esse in duplici differentia: alios primarios, qui attingunt immediate Deum, ut est in seipso summe bonus: alios vero secundarios, quales sunt illi, quibus diligimus formaliter proximum propter Deum. Quamvis ergo idem esse debeat objectum formale, et proxime motivum priorum actuum charitatis, ac ipsius virtutis, secus autem posteriorum; quia actus secundarius alicujus habitus, eo

---

[28]) Ibidem, n. 21.

[29]) SALMANTICENSES, *Cursus theologicus*, tract. XIX, disp. II, n. 36. — Wij citeren naar de ed. PALMÉ (Parisiis, dl. 12, 1879).

[30]) Ibidem, n. 38.

[31]) Ibidem, n. 64.

ipso quod talis, petit habere pro objecto formali, et proxime specificativo sui id ipsum, quod respectu praedicti habitus est secundarium, et materiale, ... Unde cum dilectio proximi sit actus secundarius charitatis, potest, et habere debet pro objecto formali, et specificativo ipsum proximum, qui respectu habitus charitatis est objectum praecise materiale; proindeque ab intrinseca illius bonitate formaliter et immediate moveri, non quidem independenter a summa bonitate Dei, quae est ratio formalis *sub qua* specificativa charitatis; sed cum dependentia ab illa sicut a ratione motiva mediata, et participata virtualiter in ipso proximo" [32]).

Wij vrezen, dat met deze distinctie in de formele specificatie van de caritas-act jegens de naaste het éne formele object van de caritas theologica op de achtergrond geraakt en daarmede het theologisch karakter van de caritas erga proximum verloren gaat. Wanneer het „motivum proximum" van de caritas-act jegens de naaste niet gelegen is in de divina bonitas, kan er o.i. geen sprake zijn van theologische maar slechts van morele caritas. De distinctie, die de SALMANTICENSES hier aanbrengen om RIPALDA's uitgangspunt te weerleggen, zou door hem kunnen worden uitgebuit om zijn conclusies over de „caritas moralis" te rechtvaardigen! Bovendien komen de SALMANTICENSES door deze redenering in tegenspraak met hetgeen zij zelf verderop tegen RIPALDA terecht zullen aanvoeren; maar daarover aanstonds meer.

De leer van de SALMANTICENSES is op dit punt niet in overeenstemming met S. THOMAS, die telkens opnieuw beklemtoont dat de divina bonitas het éne formele object is van de caritas theologica. S. THOMAS kent geen secundaire formele motieven in de caritas-act jegens de naaste! Bij herhaling leert hij het tegendeel, zij het dan met andere woorden, gelijk NOTHOMB in een artikel over *Le motif formel de la charité envers le prochain* overtuigend heeft uitgewerkt [33]). Enkele van de meest sprekende teksten zijn de volgende:

„una sola ratio diligendi principaliter attenditur a caritate, scilicet divina bonitas, quae est eius substantia; ... Aliae autem rationes ad diligendum inducentes, vel debitum dilectionis facientes, sunt secundariae et consequentes ex prima" [34]).

Met deze „rationes ... inducentes" bedoelt S. THOMAS geen secundaire formele motieven van caritas, maar motieven b.v. van dankbaarheid die iemand er toe kunnen brengen om God te gaan beminnen met caritas, gelijk duidelijk blijkt uit de objectie, waarop dit citaat een antwoord geeft, en uit vergelijking met een andere tekst, waar S. THOMAS „id quod nos disposuit ad eius dilectionem, puta ... aliqua beneficia suscepta" rekent tot het „genus causae materialis" [35]).

„Ratio autem diligendi proximum Deus est: hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit. Unde manifestum est quod idem specie actus est quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus" [36]).

---

[32]) Ibidem, n. 39.
[33]) D. M. NOTHOMB, *Le motif formel de la charité envers le prochain*, in: *Revue Thomiste* 52 (1952) 97-118.
[34]) II II 23, 5, ad 2.
[35]) II II 27, 3, i.c.
[36]) II II 25, 1, i.c.

„Ad secundum dicendum quod ratio diligendi proximum Deus est, non enim diligimus per caritatem in proximo nisi Deum: et ideo eadem caritas est qua diligitur Deus, et proximus" [37]).

„Sic igitur dicendum, quod caritas diligit Deum ratione sui ipsius; et ratione ejus diligit omnes alios inquantum ordinantur ad Deum: unde quodammodo Deum diligit in omnibus proximis; sic enim proximus caritate diligitur, quia in eo est Deus, vel ut in eo sit Deus" [38]).

„Ad secundum dicendum est, quod caritas in diligendo proximum habet Deum ut rationem formalem objecti, et non solum ut finem ultimum. ...: sed aliae virtutes habent Deum non ut rationem formalem objecti, sed ut ultimum finem: et ideo, cum dicitur quod caritas diligit proximum propter Deum, illud *propter* denotat non solum causam materialem, sed quodammodo formalem. Cum autem dicitur de aliis virtutibus, quod operantur propter Deum, illud *propter* denotat causam finalem tantum" [39]).

Zonder ook maar de minste afbreuk te doen aan deze thomistische leer, kan men toch gemakkelijk aantonen dat de caritas jegens de naaste ware vriendschapsliefde is, d.w.z. liefde tot de naaste omwille van hemzelf. Nooit immers beminnen wij de mens meer omwille van hemzelf, dan wanneer wij hem beminnen omwille van God: omdat hij n.l. meer van God dan van zichzelf is. Met een variant op de bekende woorden van S. THOMAS: „omnis creatura naturaliter secundum id quod est, Dei est" [40]), zouden wij hier mogen zeggen, dat de mens reeds krachtens zijn natuur maar vooral krachtens zijn bovennatuurlijke roeping (en daar gaat het juist over bij de caritas!) geheel en al van God is: zodat wij door de naaste te beminnen omwille van God hem juist beminnen in datgene, wat hem het meest zichzelf doet zijn. Of met andere woorden: onze goddelijke liefde jegens de naaste bemint de naaste, omdat en zoals God hem bemint, en dus met de meest waarachtige en de meest indringende vriendschapsliefde. — De argumenten van de SALMANTICENSES mogen onjuist zijn, terecht betogen zij tegen RIPALDA, dat de caritas jegens de naaste ware vriendschapsliefde is, en dat derhalve reeds zijn uitgangspunt verkeerd is.

Met het uitgangspunt vervalt ook het voornaamste argument, waarmede RIPALDA zijn „caritas moralis" astrueren wil:

„nam ex eo hic Auctor astruit existentiam charitatis infusae moralis, quia negari nequit esse in nobis amicitiam supernaturalem, et stricte dictam erga proximos, cujus ratio non potest in illius opinione competere charitati theologicae: sed hujusmodi charitas theologica est perfectissima amicitia erga proximos, ut suimet oblitus admittere videtur ipse Ripalda in prima solutione: non ergo admitti debet alia charitas moralis infusa, utpote absque necessitate introducta" [41]).

Maar de SALMANTICENSES willen ook rechtstreeks de onhoudbaarheid van RIPALDA's leer over de „caritas moralis" aantonen:

[37]) II II 103, 3, ad 2.

[38]) *Q. D. de Car.* 4, i.c.

[39]) Ibidem, 5, ad 2; vgl. 7, ad 17.

[40]) I 60, 5, i.c.

[41]) O.c., tract. XIX, disp. II, n. 56 („Deinde"). — Ten onrechte zeggen de SALMANTICENSES, dat RIPALDA „in prima solutione" zichzelf tegenspreekt, want op de bedoelde plaats spreekt hij slechts van „perfectissima caritas", niet van „perfectissima amicitia" (o.c., disp XXXII, sect. IV, n. 42).

„Secundo probatur nostra sententia alia ratione, nam amicitia supernaturalis, qua diligimus justos ob intrinsecam perfectionem gratiae, et donorum, quae illam consequuntur, necessario coincidit cum charitate theologica, per quam Deum amicabiliter diligimus : ergo nec est, nec esse potest alia virtus specifice ab illa distincta" [42]).

Dit samenvallen van RIPALDA's „caritas moralis" met de caritas theologica wordt in den brede uitgewerkt. De SALMANTICENSES stapelen hun argumenten opeen „fusissime, more suo" [43]), maar al hun redeneringen komen tenslotte hier op neer : „reipsa idem est diligere justos, quia justi sunt, ac quia Deus est in illis", „diligere justos, qua justos, idem est ac amare illos ut filios et amicos Dei" [44]). Wie de naaste bemint omwille van zijn bovennatuurlijke gaven, bemint hem omwille van God ! Men kan immers de gratia creata niet scheiden van de gratia increata noch de eerste in zichzelf beschouwen zonder haar tegelijkertijd te zien in verhouding tot de laatste. Terecht betogen de SALMANTICENSES :

„entitas absoluta gratiae tantum potest explicari vel per hoc, quod sit participatio formalis naturae divinae, vel per hoc quod reddat hominem objectum congruum divinae dilectionis amicabilis, sive Deo gratum, pulchrum, et acceptum : constat autem utramque hanc rationem importare habitudinem ad Deum, neque amari posse creaturam ratione illarum, quin eo ipso ametur in ordine ad Deum. Nam si quis diligat hominem, quia est Deo gratus, pulcher, et acceptabilis, jam diligit illum propter Deum. Si vero diligatur, quia habet in se participationem formalem naturae divinae, jam non amatur ut homo, sed ut Deus, adeoque propter illum : unde sicut actus quo diligimus Deum, quia Deus est, pertinet ad charitatem theologicam ; ita etiam pertinere debet ille, quo amatur justus quia justus, cum hoc idem sit ac diligere illum, quia participative Deus est" [45]).

In de volgende nummers [46]) trachten de SALMANTICENSES de moeilijkheid te ontzenuwen, die zij zichzelf opwerpen vanuit de vroeger gemaakte distinctie in de formele specificatie van de caritas-act jegens de naaste [47]); een pogen, waarin zij o.i. niet geslaagd zijn. Maar het voorafgaande betoog tegen RIPALDA's „caritas moralis" schijnt ons zeer overtuigend, zodat wij met Pater MERSCH zouden willen besluiten : „un tel amour n'est qu'une abstraction, et, s'il prétendait être un amour réel et concret, il serait un non-sens" [48]).

Gelijk wij in de vorige paragraaf opmerkten, heeft deze 17e eeuwse controverse slechts enkele sporen nagelaten in de hedendaagse handboeken [49]). Daarentegen heeft Kard. VAN ROEY zich uitvoerig met deze kwestie beziggehouden in zijn bekende studie *De virtute charitatis* [50]). Zijn betoog is vooral gericht tegen SUAREZ, die zelfs de liefde tot de naaste omwille van zijn natuurlijke goedheid (mits op bovennatuurlijke wijze gekend) tot de

---

42) Ibidem, n. 57.
43) Aldus BOUQUILLON, *o.c.*, n. 411.
44) *O.c.*, n. 60.
45) Ibidem, n. 62.
46) Ibidem, nn. 63-65.
47) Zie hierboven blz. 74 v.
48) *O.c.*, blz. 144.
49) Zie hierboven blz. 71 v.
50) J. E. VAN ROEY, *De virtute charitatis quaestiones selectae*, Mechliniae, 1929, blz. 271-304. — Men vgl. ook : G. VANSTEENBERGHE in : DSp. I 520-521 (s.v. *Amitié*).

caritas theologica rekent [51]). Dit Suareziaanse standpunt, dat ook tegenwoordig nog wel aanhangers vindt [52]), wordt door VAN ROEY uitstekend weerlegd [53]). Maar bovendien is de geleerde schrijver met RIPALDA van mening, dat de liefde tot de naaste omwille van zijn bovennatuurlijke goedheid geen caritas theologica is, althans „si bonitas proximi supernaturalis consideratur ut est perfectio inhaerens proximo"; indien men haar echter beschouwt „ut formaliter causantem participationem vitae divinae seu filiationem Dei adoptivam" [54]), dan meent VAN ROEY de daaraan beantwoordende liefde wèl tot de caritas theologica te moeten rekenen („haec est sententia multorum Thomistarum: quam non audemus rejicere" [55])), maar geheel zeker voelt hij zich niet. De tekst van Kard. VAN ROEY is hier niet bijzonder duidelijk, maar uit het geheel blijkt in ieder geval, dat hij een „caritas moralis" aanvaardt in de geest van RIPALDA; het schijnt hem echter ontgaan te zijn, dat laatstgenoemde de caritas theologica jegens de naaste geen vriendschapsliefde noemt. — Na al het voorafgaande behoeft het geen betoog, dat wij dit standpunt van Kard. VAN ROEY niet zullen volgen; van zijn „consectaria moralia" zullen wij echter straks een dankbaar gebruik maken.

De studie van Kard. VAN ROEY was voor NOTHOMB aanleiding een afzonderlijk artikel te wijden aan *La charité et les autres amours humains* [56]). In historisch opzicht is NOTHOMB veel beter beslagen dan zijn eminente tegenstander. De meningen van de verschillende theologen worden door hem veel zuiverder weergegeven en zijn overzicht van de theologische controverse betekent een belangrijke aanvulling op de „vue d'ensemble, quoique fragmentaire, de la discussion" [57]) in het werk van Kard. VAN ROEY, die zelfs de SALMANTICENSES niet eens aan het woord laat komen. Wat de oplossing van het gestelde probleem betreft, kan NOTHOMB zich van de ene kant niet verenigen noch met RIPALDA noch met VAN ROEY; van de andere kant sluit hij zich ook niet zonder meer aan bij de SALMANTICENSES. Hij zoekt tenslotte zijn heil bij BILLUART, die schijnbaar de gulden middenweg bewandelt maar in werkelijkheid al te subtiel distingueert:

> „Hinc colliges quod amare proximum ex alio motivo, puta propter beneficia accepta, propter egregias ejus qualitates, sive naturales, sive supernaturales, quatenus sunt ipsius perfectiones, non sit amor charitatis, quia sic non amatur formaliter ratione bonitatis divinae, sed est amor naturalis: Nec refert quod forte sint qualitates super-

---

[51]) Fr. SUAREZ S.J., *Tractatus de charitate*, disp. I, sect. I-III (vooral III); vgl. disp. II, sect. II en III; disp. III, sect. VI; disp. IV, sect. II (*Opera omnia*, ed. VIVÈS, Parisiis, dl. 12, 1858). — SUAREZ kan natuurlijk de „caritas moralis" van RIPALDA niet aanvaarden; maar het heeft weinig zin hem in de controverse tussen RIPALDA en de SALMANTICENSES aan te halen, omdat hij er eigenlijk buiten staat. Vgl. hierboven noot 20.

[52]) Vgl. b.v. F. DE LANVERSIN S.J. in: DSp. II 602 (s.v. *Charité*).

[53]) O.c., blz. 293-297.

[54]) Ibidem, blz. 298.

[55]) Ibidem, blz. 299.

[56]) D. M. NOTHOMB, *La charité et les autres amours humains*, in: *Revue Thomiste* 52 (1952) 361-377 (blz. 365, noot 3: „C'est cet ouvrage [van Kard. VAN ROEY] qui donna le branle à notre recherche"). — Hierboven, noot 33, citeerden wij reeds het eerste artikel van NOTHOMB: *Le motif formel de la charité envers le prochain.*

[57]) Ibidem, blz. 365, noot 3. — De wijze echter, waarop NOTHOMB de hedendaagse handboeken rangschikt bij de verschillende theologische meningen, is minder accuraat.

naturales, supernaturalitas enim ibi se habet materialiter, si ratio amandi non sit supernaturalis, ...

Dixi: *Quatenus sunt ejus perfectiones*: Quia si considerentur ut participationes divinae perfectionis, videtur quod etiam sic amentur amore charitatis; quia licet in infinitum distent ab infinita Dei perfectione, tamen non tam ipsae quam ipsa Dei perfectio in illis amatur, sicut in imagine amatur prototypus qui est tota ratio amandi imaginem" [58]).

Afgezien van de laatste alinea, die ongetwijfeld zeer juist is, lijkt ons de oplossing van BILLUART zeer aanvechtbaar. O.i. zijn er slechts twee mogelijkheden: ofwel bemint men de naaste werkelijk omwille van zijn bovennatuurlijke hoedanigheden — en dan treedt de bovennatuurlijkheid formeel in het motief der liefde in, zodat men de naaste met waarachtige caritas theologica bemint; ofwel men bemint hem om andere, natuurlijke, redenen — en dan heeft men inderdaad met „amor naturalis" te doen, die echter in de gegeven orde ook bovennatuurlijk is of althans zijn kan. In deze richting zullen wij de oplossing voor het gestelde probleem zoeken.

Christelijke humanitas

Bij alle verscheidenheid van meningen omtrent de verschillende wijzen, waarop de naaste bemind kan worden, staat één ding in ieder geval vast: behalve de caritatieve liefde tot de naaste omwille van God bestaat er ook een natuurlijke liefde tot de naaste omwille van de hem eigen natuurlijke goedheid. De poging van RIPALDA om daar tussen in een „caritas moralis" te schuiven, waarmede de naaste bemind zou worden omwille van de hem eigen bovennatuurlijke goedheid maar niet omwille van God, hebben wij met de SALMANTICENSES afgewezen als theologisch niet geslaagd; maar de bestaansmogelijkheid van een natuurlijke liefde tot de naaste wordt daardoor niet aangetast, gelijk ook de SALMANTICENSES uitdrukkelijk erkennen [59]). Iedereen geeft dan ook toe, dat wij onze naaste ook met natuurlijke liefde kunnen beminnen. De vraag is maar, welke plaats aan deze natuurlijke liefde tot de naaste in het christelijk-zedelijk leven moet worden toegekend; het antwoord daarop zullen wij in deze paragraaf trachten te geven.

Het is op de eerste plaats duidelijk, dat het beminnen van de naaste omwille van zijn natuurlijke goedheid een zedelijk goede daad is, beantwoordend aan een zedelijk goed object. Vervolgens behoeft het ook geen betoog, dat dit zedelijk goed object een „specialis ratio boni" vertegenwoordigt, om de terminologie te gebruiken die S. THOMAS zo dikwijls aanwendt, wanneer hij het bestaan van een „virtus specialis" bewijzen wil. Uit deze beide gegevens volgt onmiddellijk, dat het beminnen van de naaste omwille van zijn

---

[58]) C. R. BILLUART O.P., *Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata, sive Cursus Theologiae. Secunda Secundae. De virtutibus theologicis tomus II,* Leodii, 1751, blz. 115 (tract. de charitate, diss. I, art. III, § II). — Vgl. NOTHOMB, *a.c.*, blz. 373-374.

[59]) „Si vero proximus diligatur propter alias perfectiones naturales, quales sunt claritas sanguinis, splendor doctrinae, et similes, erunt quidem praedicti affectus amicitiae stricte dictae erga illum, diversique specifice ab amore, quo diligitur ut filius Dei, quia illi pertinent ad amicitiam naturalem, istae vero ad supernaturalem, et propriam charitatis" (*o.c.*, tract. XIX, disp. II, n. 52).

natuurlijke goedheid een act is van een speciale deugd, die onder de „virtutes morales acquisitae" gerangschikt dient te worden. Het is merkwaardig, dat deze conclusie somtijds op moeilijkheden stuit van thomistische zijde. Bij een discussie omtrent dit punt in het „Werkgenootschap van katholieke theologen in Nederland" antwoordde Pater BARTELS O.P. tenminste op een suggestie, door ons in deze richting gedaan: „Voor de natuurlijke liefde is geen aparte deugd vereist daar de mens wat zijn wil betreft van nature zijn medemens bemint" [60]). Maar dit argument gaat toch waarlijk niet op, tenzij Pater BARTELS zou bedoelen, dat de mens zijn medemens *alleen maar* natuurnoodzakelijk bemint, hetgeen wij moeilijk kunnen veronderstellen. Zonder twijfel bemint de mens natuurnoodzakelijk niet alleen het goede in het algemeen [61]) of de gelukzaligheid in het algemeen [62]), maar ook zichzelf („necesse est quod aliquis amet seipsum; et impossibile est quod aliquis odiat seipsum", zegt S. THOMAS [63])) en in zichzelf de gehele mensheid. Maar deze natuurnoodzakelijke liefde, fundament van alle liefdesactiviteit, moet de mens juist in vrijheid aanvaarden en beamen om tot waarachtige menselijke liefde te komen. En daartoe is de mens van nature wel geneigd maar niet genoodzaakt. *Wanneer men op grond van deze geneigdheid zou willen ontkennen, dat hier een aparte deugd nodig is, zou men om dezelfde reden de noodzaak van alle natuurlijke deugden moeten bestrijden.* Wij mogen dus wel besluiten, dat uit de vrije beoefening van de natuurlijke liefde jegens de medemens een verworven deugd van zedelijke naastenliefde ontstaat, die tegelijkertijd tot het beoefenen van deze liefde beter disponeert.

Maar deze verworven deugd van natuurlijke menslievendheid is in de concreet bestaande orde geen louter natuurlijke deugd. Als iedere andere verworven zedelijke deugd gaat zij gepaard met een ingestorte zedelijke deugd, althans bij de mens in staat van genade. Het argument, waarmede S. THOMAS in I II 63, 3 de noodzakelijkheid van de ingestorte zedelijke deugden bewijst, is zo algemeen van strekking, dat men terecht besluiten mag dat aan iedere verworven zedelijke deugd een ingestorte zedelijke deugd beantwoorden moet. De SALMANTICENSES, die het bestaan van een verworven deugd van „vriendschap" wel waarschijnlijk achten, willen niets weten van een daaraan beantwoordende ingestorte deugd, onderscheiden van de caritas, omdat zij vrezen dan weer bij de „caritas moralis" van RIPALDA te belanden [64]). Deze vrees is echter ongegrond, want de verworven deugd van menslievendheid wordt door de corresponderende ingestorte deugd niet vernietigd maar vervolmaakt: zij blijft „quoad substantiam" een natuurlijke, al

---

[60]) H. BARTELS O.P., *Eenheid en veelheid van het zedelijk goede*, in: *Werkgenootschap van katholieke theologen in Nederland. Jaarboek 1953*, Hilversum, blz. 88.

[61]) Vgl. I II 10, 2.

[62]) Vgl. I II 5, 8.

[63]) I II 29, 4, i.c.; vgl. ad 2: „nullus sibi vult et facit malum, nisi inquantum apprehendit illud sub ratione boni".

[64]) O.c., tract. XIX, disp. II, nn. 71-73. — S. THOMAS leert gewoonlijk, dat „vriendschap" geen aparte deugd is (vgl. *Q.D. de virt. in communi* 5, ad 5; en *Q.D. de caritate* 2, ad 8), maar in II II 23, 3, ad 1 ontkent hij toch niet, dat de tegengestelde mening alle waarschijnlijkheid mist.

wordt zij „quoad modum" een bovennatuurlijke deugd. Door de habitus infusus wordt de verworven deugd van zedelijke naastenliefde weliswaar opgeheven tot een hoger niveau, zodat ze geen louter natuurlijke maar een natuurlijk-bovennatuurlijke deugd is; zij blijft evenwel de deugd van intermenselijke liefde, wier motieven en objecten gelegen zijn op „quoad substantiam" natuurlijk en „quoad modum" bovennatuurlijk plan. Dit alles schijnt ons een eenvoudige toepassing te zijn van de algemene leer over de verhouding tussen verworven en ingestorte zedelijke deugden, waarover wij elders uitvoeriger hebben geschreven [65]). Evenals bij de deugd van matigheid b.v. zal men bij de deugd van zedelijke naastenliefde onderscheid moeten maken tussen de „virtus humanitus acquisita" en de „virtus divinitus infusa" [66]), om te kunnen verklaren dat zij geen louter natuurlijke deugd is en toch reëel onderscheiden van de caritas, die „quoad substantiam" een bovennatuurlijke (want theologische) deugd is. Om dit onderscheid t.o.v. de goddelijke deugd van naastenliefde reeds in de benaming naar voren te brengen en alle verwarring met de leer van RIPALDA te voorkomen, lijkt het ons veel beter de zedelijke deugd van naastenliefde aan te duiden met „humanitas" dan met „caritas moralis"; wij voegen er „christelijk" aan toe om het bovennatuurlijk aspect te beklemtonen.

Deze zedelijke deugd van humanitas heeft haar specifiek-eigen acten, die niet verward mogen worden met de specifieke uitingen van de caritas jegens de naaste. Alle handelingen, die *ex obiecto* bepaald worden door de beminnenswaardigheid van de naaste als zodanig, moeten formeel en specifiek toegeschreven worden aàn de zedelijke deugd van naastenliefde; terwijl alleen die handelingen formele en specifieke acten van caritas zijn, die *ex obiecto* bepaald worden door de beminnenswaardigheid van de naaste in zijn betrekking tot God als „auctor et finis ordinis supernaturalis". Het feit dat specifieke acten van humanitas ook gesteld kunnen worden vanuit het formele motief der caritas, die immers de algemene deugd bij uitstek is, doet hier niets aan af, want dit geldt ook voor alle andere handelingen van zedelijke deugd. Wel geven wij gaarne toe, dat de specifieke uitingen van humanitas bijzonder geschikt zijn om door het motief der caritas omgevormd te worden tot een formele beoefening der goddelijke liefde; maar ook dit neemt niet weg, dat zij krachtens eigen formeel object geen specifieke acten van caritas zijn.

Evenals bij de caritas kan men ook bij de humanitas onderscheid maken tussen inwendige benevolentia en uitwendige beneficentia. Aan de hand van dit onderscheid willen wij de voornaamste acten van en zonden tegen de humanitas in het kort bespreken.

Als inwendige gesteltenis van benevolentia omvat de humanitas alle medemensen in een algemene liefde, zonder iemand uit te sluiten. In strijd met deze inwendige liefde is o.a. het koesteren van afkeer, afgunst, wrok en

---

[65]) Vgl. Alph. VAN KOL S.J., *Christus' plaats in S. Thomas' moraalsysteem. Een onderzoek van de Prima Secundae*, (*Bijdragen-Bibliotheek*, dl. I) Roermond-Maaseik, 1947, blz. 70-86.

[66]) I II 63, 2, ad 2.

vooral haat. Ook t.a.v. deze en dergelijke zonden dient men het onderscheid tussen caritas en humanitas niet uit het oog te verliezen. Zo is b.v. het (vrijwillig) haten van een medemens uiteraard altijd zwaarzondig; maar er is toch een specifiek verschil tussen de haat als tegendeel van humanitas en de haat als tegendeel van caritas: de laatste is een veel zwaardere zonde dan de eerste. Dit blijkt heel duidelijk, als de haat zich manifesteert in verwensingen: aan de haat jegens de medemens als zodanig beantwoordt het toewensen b.v. van de dood, maar de haat jegens de medemens als broeder in Christus zal hem zelfs het eeuwig geluk ontzeggen. Op soortgelijke wijze kan men ook bij de andere zonden tegen de liefde het onderscheid tussen caritas en humanitas doortrekken (men denke slechts aan de invidia!), maar bij de haat is het bijzonder duidelijk.

„Secundum praeparationem animi" [67]) is de inwendige gesteltenis van benevolentia altijd bereid in uitwendige beneficentia over te gaan; en metterdaad zal zij zich ook in allerlei vormen van weldadigheid manifesteren, naargelang de beperkende omstandigheden van tijd en ruimte het toelaten. Hier dient met name vermeld te worden het geven van aalmoezen of meer in het algemeen het verlenen van tijdelijke hulp aan noodlijdende mensen, dat een specifieke uiting van humanitas is; terwijl de geestelijke aalmoes (correptio fraterna) of meer in het algemeen het verlenen van geestelijke bijstand terecht als een specifieke act van caritas beschouwd wordt. Men zal hiertegen wel geen moeilijkheid maken uit de H. Schrift, want het woord van de Zaligmaker, dat wij eenmaal bij het laatste oordeel hopen te vernemen: „Wat ge voor één van mijn geringste broeders gedaan hebt, dat hebt ge voor Mij gedaan" [68]), levert geen enkel bewijs noch vóór noch tégen onze stelling. Christus verkondigt ons in concrete bewoording het ideaal van de caritatieve naastenliefde, waarnaar wij allen moeten streven door onze menselijke liefde steeds meer om te vormen in goddelijke liefde, zodat wij als broeders in Christus elkander beminnen; en vanzelfsprekend zullen wij in onze prediking juist dit ideaal aan het gelovige volk voorhouden. Maar dit neemt niet weg, dat de moraaltheologie distincties moet leggen tussen caritatieve en zedelijke naastenliefde, en bijgevolg tussen „opera misericor-

---

[67]) Deze uitdrukking treft men herhaaldelijk aan bij S. THOMAS, o.a. in: II II 25, 8, i.c. en 9, i.c.; 72, 3, i.c.; 83, 8, i.c.; 108, 1, ad 4; 124, 1, ad 3 en 3, ad 1; 140, 2, ad 2; 152, 3, ad 2; 184, 2, ad 3; 186, 2, i.c.

[68]) *Mt.* XXV 40. — Een andere moeilijkheid uit de H. Schrift berust op het gebruik van de term „caritas" zowel voor de liefde tot God als voor de liefde tot de naaste: VAN ROEY noemt dit het „argumentum fundamentale adversariorum" (o.c., blz. 300, noot 1) en verwijst op dezelfde blz. naar het antwoord van RIPALDA: „Quod ... eadem caritatis voce usurpentur amor Dei et amor proximi argumentum non est eos ad unum et eumdem habitum pertinere" (o.c., disp. XXXII, n. 28). Inderdaad kan men uit dit spraakgebruik geen argument halen voor of tegen de verschillende sententies omtrent de liefde tot de naaste. Bovendien zouden wij met NOTHOMB (a.c., in: *Revue Thomiste* 52, 1952, 371, noot 6) de aandacht willen vestigen op een tekst, die zelden in dit verband geciteerd wordt, n.l. 2 Petr. I 7, waar wèl onderscheiden termen gebruikt worden: φιλαδελφία voor broederliefde en ἀγάπη voor liefde tot God (vgl. ook *Rom.* XII 10, 1 *Thess.* IV 9, *Hebr.* XIII 1, 1 *Petr.* I 22 en III 8; zie: Hélène PÉTRÉ, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne,* Louvain, 1948, blz. 60 en 116-117); deze tekst bewijst in ieder geval, dat de H. Schrift niet altoos op dezelfde wijze spreekt over liefde tot God en liefde tot de naaste.

diae temporalis" en „opera misericordiae spiritualis". Tot welke verwarring het verwaarlozen van deze distincties aanleiding kan geven, hebben wij de vorige keer toegelicht aan de hand van het adagium „caritas non obligat cum tanto incommodo" [69]).

Aan het eind van deze paragraaf willen wij nog een ogenblik nagaan, in hoeverre ons standpunt overeenstemt met de leer van S. THOMAS. Met opzet hebben wij in het voorafgaand pleidooi voor de deugd van humanitas geen beroep gedaan op S. THOMAS, omdat wij bij hem geen directe argumenten voor onze opvatting kunnen vinden. Ziehier in het kort wat wij wèl vonden.

Op verschillende plaatsen spreekt S. THOMAS over allerlei vormen van liefde en vriendschap, die van de caritas onderscheiden zijn en onder de caritas gesubsumeerd kunnen worden [70]); maar nergens zegt hij, dat dergelijke natuurlijke liefde en vriendschap onder de deugd van humanitas ressorteren. Het feit dat S. THOMAS elders ontkent, dat vriendschap een aparte deugd zou zijn („non est virtus, sed consequens virtutem" [71])), levert natuurlijk geen speciale moeilijkheid op, want dàt beweren ook wij niet. Maar voor onze stelling, dat de liefde tot de medemens als zodanig (die in de vriendschap op bijzondere wijze beoefend wordt wegens de bijzondere wederzijdse liefdesverhouding) een speciale zedelijke deugd is onderscheiden van de caritas, vinden wij in de aangehaalde teksten geen directe steun.

Van meer waarde is voor ons wat S. THOMAS leert „de amicitia seu affabilitate" [72]) — een deugd die men niet moet verwarren met de vriendschap, waarover zo juist sprake was [73]). Onder affabilitas verstaat S. THOMAS de speciale deugd, die „in communi conversatione, tam in factis quam in dictis... convenientiam ordinis observet" [74]); zij heeft betrekking op het uitwendige gedrag: reden waarom zij in art. 2 als „pars potentialis" onder de rechtvaardigheid gerangschikt wordt. Wat S. THOMAS affabilitas noemt, zouden wij willen zien als een onderdeel van de humanitas, die zich immers ook door geëigende tekenen in de dagelijkse omgang manifesteren moet. Maar in ieder geval beschrijft S. THOMAS in de affabilitas een speciale zedelijke deugd, die een gedeeltelijke overenkomst vertoont met wat wij humanitas noemen.

---

69) *A.c.*, in: Bijdragen 14 (1953) 402-407.

70) II II 18, 2, ad 3; 19, 6, i.c.; 25, 1, ad 1; 26, 7, i.c.; 27, 8, ad 2; 80, ad 2; 103, 3, ad 2; *Q.D. de caritate* 4, i.c. en 7-9, i.c. — NOTHOMB, die de belangrijkste teksten eveneens vermeldt, vat hun inhoud aldus samen: „L'amour du prochain n'est pas formellement élicité par la charité, lorsque ce prochain est aimé pour toute autre raison, notamment *ratione proprii boni*, quel que soit ce bien... Si ce bien spécificateur est un bien honnête, licite, et susceptible d'être référé à la fin propre de la charité, celle-ci *respecte* les amours ou les amitiés inférieures qui y correspondent; pas plus qu'elle ne les élicite, elle ne les remplace. Mais si elle s'en *distingue*, elle les *approuve*, les hiérarchise, les prend à son compte, les dirige vers Dieu béatifiant, les surnaturalise et les rend méritoires, en un mot elle les *impère*" (*a.c.*, in: *Revue Thomiste* 52, 1952, 362-363).

71) *Q.D. de virt. in communi* 5, ad 5. — Vgl. hierboven noot 64.

72) II II 114, titulus.

73) Vgl. II II 114, 1, ad 1.

74) II II 114, 1, i.c.

Vermelden wij tenslotte nog S. THOMAS' leer over de aalmoes, waarin wij enkele aanduidingen vinden, dat dit werk van lichamelijke barmhartigheid door hem niet zonder meer aan de caritas wordt toegeschreven: „dare eleemosynam proprie est actus misericordiae... Et quia misericordia est effectus caritatis, ..., ex consequenti dare eleemosynam est actus caritatis, misericordia mediante" [75]). Men kan er over twisten, of het geven van aalmoezen volgens S. THOMAS' bedoeling „elicitive" dan wel „imperative" tot de caritas behoort; het laatste lijkt waarschijnlijker, omdat de barmhartigheid volgens II II 30 een speciale zedelijke deugd is [76]). Wat daarvan zij, zeker is volgens S. THOMAS het geven van aalmoezen niet zonder meer een daad van caritas, zoals b.v. de geestelijke aalmoes [77]), en in zoverre biedt dit onderdeel van S. THOMAS' leer ons enige steun. Overigens zouden wij de barmhartigheid niet als een afzonderlijke deugd willen beschouwen, maar als een aspect zowel van de caritas als van de humanitas: want het is de naastenliefde eigen barmhartigheid te betonen jegens de noodlijdende medemens.

Na dit overzicht kunnen wij moeilijk beweren, dat onze opvatting omtrent de deugd van humanitas reeds bij S. THOMAS gevonden zou worden. Hoogstens kunnen wij ons beroepen op enkele gegevens, die met ons standpunt gedeeltelijk in overeenstemming zijn of althans vanuit dit standpunt gemakkelijker verklaard kunnen worden. Wel menen wij te mogen zeggen, dat S. THOMAS' leer over het formeel object der theologische naastenliefde in haar verdere consequenties moet leiden tot het aanvaarden van een zedelijke deugd van naastenliefde. Maar voor deze conclusies zelf wensen wij S. THOMAS niet verantwoordelijk te stellen.

Opbouw van het tractaat „de caritate"

De auteurs van de handboeken plegen geen rekening te houden met het specifieke onderscheid tussen caritas en humanitas, zodat zij in het tractaat *de caritate* liefdesplichten van specifiek verschillend niveau door elkaar behandelen. De enigszins rommelige en verwarde indruk, die het tractaat *de caritate* maakt, is het onvermijdelijke gevolg van dit gebrek aan systematiek. Nu zou men hieraan op radicale wijze een eind kunnen maken door alle kwesties, die specifiek op de humanitas betrekking hebben, onder te brengen

[75]) II II 32, 1, i.c.

[76]) Heel duidelijk in II II 30, 3, ad 3 („misericordia respicit quandam specialem rationem") en ad 4 („misericordia, secundum quod est virtus, est virtus moralis circa passiones existens"). — Vgl. MERKELBACH, o.c., I, n. 926: „Est actus misericordiae a charitate imperatus".

[77]) Vgl. II II 33, 1, i.c.: „correctio fraterna est actus caritatis: quia per eam repellimus malum fratris, scilicet peccatum. Cuius remotio magis pertinet ad caritatem quam etiam remotio exterioris damni, vel etiam corporalis nocumenti: quanto contrarium bonum virtutis magis est affine caritati quam bonum corporis vel exteriorum rerum. Unde correctio fraterna magis est actus caritatis quam curatio infirmitatis corporalis, vel subventio qua excluditur exterior egestas".

in een afzonderlijk tractaat, dat ergens tussen de tractaten „de virtutibus moralibus" geplaatst zou moeten worden. Maar zo radicaal zijn wij liever niet, omdat het ons van groot belang voorkomt alle liefdesplichten jegens de naaste in één tractaat te blijven behandelen. Het gewenste resultaat kan op betrekkelijk eenvoudige wijze bereikt worden, door n.l. in de structuur zelf van dit tractaat het specifieke onderscheid tussen caritas en humanitas tot uitdrukking te brengen. Wij zullen dit aanstonds schematisch trachten uit te werken, maar eerst moeten wij nog een ogenblik ingaan op de vraag, wat wij onder specifieke acten van caritas verstaan.

Evenals de humanitas heeft ook de caritas haar specifiek-eigen acten. Zij is weliswaar een algemene deugd in de meest strikte zin van het woord, zo algemeen zelfs dat haar beoefening identiek is met het onderhouden van Christus' geboden: „Wie mijn geboden heeft en ze onderhoudt, hij is het die Mij liefheeft" [78]); maar zij is tevens een speciale deugd met specifiek-eigen acten, onderscheiden van andere deugdhandelingen die wij kunnen en moeten stellen. Het eigenaardige van de caritas is echter, dat zij ook werkzaam is in de specifieke acten van alle andere deugden (althans als zij in staat van genade worden gesteld), want als algemene deugd bij uitstek is zij „forma omnium virtutum". Al heeft dus de caritas haar specifiek-eigen acten, zij is tevens op specifiek-eigen wijze werkzaam in alle andere deugdhandelingen, die in staat van genade worden gesteld, zodat deze in zekere mate ook acten van caritas zijn [79]). Omgekeerd menen wij van de specifiek-eigen acten van caritas te mogen zeggen, dat zij in zekere mate ook acten van een andere deugd zijn van lagere orde. Zolang wij immers op aarde verblijven, zijn wij niet in staat onze caritas totaal te actueren: onze caritas-acten zijn m.a.w. slechts onvolkomen actueringen van deze goddelijke deugd, die door ons noodzakelijk op gelimiteerde wijze („in particularisatione et exteriorisatione") beleefd wordt. Hieruit volgt o.i., dat met het actueren van de caritas tevens een andere deugd van lagere orde mede geactueerd wordt. Zo neemt b.v. de hoogste beleving van onze liefde tot God bij ons „viatores" noodzakelijk enigermate de vorm van een gebed aan, waardoor ze mede een act van religio wordt. Zo zullen wij ook de meest opofferende daad van caritatieve naastenliefde noodzakelijk enigermate beleven in de gestalte van zedelijke naastenliefde, zodat ze mede een act van humanitas wordt. Uit dit alles menen wij de conclusie te mogen trekken, dat al onze goede daden, in staat van genade gesteld, in werkelijkheid acten zijn zowel van caritas als van een andere en lagere deugd (of omgekeerd). Hiermede wordt het specifieke onderscheid tussen acten van caritas en acten van andere deugden niet ontkend, maar slechts tot een inadaequate distinctie teruggebracht. Terecht evenwel beschouwen wij bepaalde daden, waarin de caritas verreweg overheerst, als specifieke acten van goddelijke liefde, ofschoon in dergelijke handelingen ook een andere deugd mede werkzaam

---

78) *Jo.* XIV 21.

79) In breder verband wordt dit uitgewerkt door G. GILLEMAN S.J., *Le primat de la charité en théologie morale, Essai méthodologique,* (*Museum Lessianum,* Sect. théol., n. 50) Louvain, 1952; zie vooral blz. 155-178: „L'acte moral vertueux, médiation de la charité".

is; zoals wij ook terecht vele andere handelingen benoemen naar het specifieke object van een zedelijke deugd, ofschoon in deze handelingen ook de caritas mede werkzaam is. Kortom: onder specifieke acten van caritas verstaan wij die deugdhandelingen, waarin de caritas het meest kenmerkende en specificerende element is.

In het licht van deze beschouwingen kan men ook de traditionele leer over de „ordo caritatis" beter verklaren. Gelijk bekend berust de ordo caritatis primair op het beginsel van de „propinquitas ad Deum", zodat degenen, die God meer nabij zijn, met meer liefde moeten worden bemind; secundair echter op het beginsel van de „coniunctio ad nos", zodat degenen, die op de een of andere wijze ons nader aan het hart liggen, intenser moeten worden bemind [80]). Tegen deze theorie zou men de moeilijkheid kunnen maken, dat de ordo caritatis uitsluitend bepaald moet worden door het beginsel van de „propinquitas ad Deum", omdat de caritas zelf de naaste uitsluitend bemint omwille van God: voor de caritas als zodanig is „propinquitas ad Deum" en „coniunctio ad nos" één en hetzelfde. Een feit is dan ook, dat S. THOMAS voor de ordo caritatis in de hemel (waar onze onderlinge verhouding geheel en al bepaald zal worden door de goddelijke liefde) slechts één beginsel kent: „totus ordo dilectionis beatorum observabitur per comparationem ad Deum: ut scilicet ille magis diligatur et propinquior sibi habeatur ab unoquoque qui est Deo propinquior" [81]). Hier op aarde echter kunnen wij nooit een zuivere ordo caritatis realiseren, omdat onze onderlinge verhouding niet uitsluitend door de caritas maar tevens door allerlei andere vormen van liefde en vriendschap bepaald wordt. Daar ligt o.i. de reden, waarom het genoemde onderscheid terecht gemaakt wordt.

Terugkerend tot het eigenlijke onderwerp van deze paragraaf, willen wij thans een schematisch overzicht geven van de wijze, waarop wij ons de opbouw van het tractaat *de caritate* hadden gedacht, overeenkomstig de beginselen hierboven uiteengezet. Eerst drukken wij het schema af, daarna volgen enkele toelichtingen.

Sectio 1: De caritate in genere
  Caput 1: De essentia caritatis
  Caput 2: De necessitate medii caritatis
Sectio 2: De caritate erga Deum in specie
  Caput 1: De necessitate praecepti caritatis erga Deum
  Caput 2: De peccatis contra caritatem erga Deum
Sectio 3: De caritate erga homines in specie
  Caput 1: De natura caritatis erga homines
  Caput 2: De praecepto caritatis erga homines
    Art. 1: De caritate erga seipsum
    Art. 2: De caritate erga proximos in genere
    Art. 3: De caritate erga inimicos
    Art. 4: De caritate erga peccatores
      § 1: De necessitate spirituali
      § 2: De correptione fraterna
  Caput 3: De peccatis contra caritatem erga proximos
    Art. 1: De odio et invidia

[80]) Vgl. II II 26, 7.
[81]) II II 26, 13, i.c.

Art. 2: De scandalo
Sectio 4: De virtute humanitatis christianae
Caput 1: De natura virtutis humanitatis
Caput 2: De humanitate erga inimicos
Caput 3: De humanitate erga inopes

De inhoud van de eerste sectie is duidelijk. Daar worden de algemene beginselen behandeld: definitie, object en noodzaak van deze goddelijke deugd; haar verhouding tot de andere deugden, voor zover dit niet reeds besproken is in de algemene moraal.

Ook de tweede sectie behoeft weinig commentaar. Bij de bespreking van „het grootste en eerste gebod" [82]) lijkt het ons van belang onderscheid te maken tussen een „praeceptum generale" en een „praeceptum speciale", beantwoordend aan het onderscheid tussen caritas als algemene deugd en caritas als speciale deugd. Op gelijke wijze zou men in het tweede hoofdstuk van deze sectie onderscheid kunnen maken tussen doodzonden in het algemeen („Quilibet ... actus peccati mortalis contrariatur caritati secundum propriam rationem, quae consistit in hoc quod Deus diligatur super omnia" [83])) en doodzonden, die meer reduplicatief en formeel aan de liefde Gods geopponeerd zijn [84]), te weten odium Dei en acedia.

In de derde sectie moet natuurlijk op de allereerste plaats het wezen van de caritatieve naastenliefde uiteengezet worden, waarbij vanzelf enkele andere belangrijke punten ter sprake komen (uitgebreidheid van de caritas, benevolentia en beneficentia, algemene beginselen van de ordo caritatis); enig critisch commentaar op het adagium „caritas non obligat cum tanto incommodo" is hier zeker op zijn plaats. In het tweede hoofdstuk van deze sectie behandelen wij uitsluitend de specifieke plichten van caritatieve naastenliefde, gelijk uit het schema wel duidelijk zal zijn. In het derde hoofdstuk worden alleen die zonden besproken, die meer reduplicatief en formeel met de caritatieve naastenliefde in strijd zijn (haat en afgunst als het tegendeel van de benevolentia caritativa, ergernis als het tegendeel van de beneficentia caritativa), en niet allerlei andere zonden tegen de naaste, die wel mede geopponeerd zijn aan de naastenliefde [85]), maar als zodanig het tegendeel vormen van een andere deugd. Om deze reden dient dan ook de kwestie van de „cooperatio in malum" uit het tractaat *de caritate* te verdwijnen! Het feit, dat met de „cooperatio in malum" veelal ergernis gepaard gaat, biedt geen voldoende grond om dit probleem naar aanleiding van de ergernis te stellen. De algemene beginselen van de „cooperatio in malum" horen thuis in de algemene moraal: in het tractaat *de peccatis*, zoals MAUSBACH en MERKELBACH het doen; beter nog in het tractaat *de actibus humanis*, zoals FANFANI, HÜRTH-ABELLÁN, REGATILLO-ZALBA en TAN-

[82]) *Mt.* XXII 38.
[83]) II II 24, 12, i.c. — Vgl. ook I II 72, 5, i.c. en 88, 2; II II 13, 2, i.c.; 24, 10, i.c.; 35, 3, i.c.; III 87, 1, i.c.
[84]) Vgl. II II 20, 1, ad 1 en 24, 12, ad 2.
[85]) Vgl. Th. DEMAN O.P., *La charité fraternelle comme forme des vertus*, in: *La Vie spirituelle* 74 (1946) 391-404.

QUEREY het doen [86]); de laatste oplossing verdient de voorkeur, omdat de „cooperatio in malum" te zamen met de „cooperatio in bonum" (waarover de meeste auteurs helaas zwijgen) het sociale aspect van het zedelijk handelen op treffende wijze belichten. De toepassingen moeten natuurlijk gegeven worden in de verschillende tractaten van de bijzondere moraal, al naargelang de materie waarop de cooperatio betrekking heeft. In deze opzet wordt het tractaat *de caritate* van heel wat ballast bevrijd!

In de vierde sectie behandelen wij tenslotte de deugd van humanitas. In het eerste hoofdstuk geven wij de beginselen: het wezen van deze zedelijke deugd, haar verhouding tot caritas en iustitia, haar beoefening in benevolentia en beneficentia, en heel in het kort de „ordo humanitatis" (die geheel wordt opgebouwd volgens de verschillende verhoudingen tussen de mensen onderling). In het tweede en derde hoofdstuk volgen enkele belangrijke toepassingen. In het tweede hoofdstuk bespreken wij de liefde jegens de vijanden, zowel wat de inwendige gesteltenis als wat het uitwendige gedrag aangaat. Hier komen met name ter sprake de bereidheid om te vergeven en eventueel kwijt te schelden, de geoorloofdheid en eventueel de plicht om zijn recht op te eisen, kortom de practische richtlijnen omtrent de verhouding tussen liefde en rechtvaardigheid jegens degenen, die op een of andere wijze onze „vijand" zijn; vervolgens de kwestie van de „signa communia et specialia amoris" [87]), de uitwendige verzoening, en enkele „peccata commissionis" (de meest voorkomende fouten tegen de liefde). In het derde hoofdstuk behandelen wij de plicht van weldadigheid jegens de noodlijdende medemens: het geven van aalmoezen en het beoefenen van andere werken van lichamelijke barmhartigheid. Hierbij doen zich nog wel enkele moeilijkheden voor (o.a. bij het bepalen van de juiste verhouding tussen liefde en rechtvaardigheid en bij het omschrijven van het begrip „superfluum"), maar deze kwesties vallen buiten het kader van dit artikel.

In alle handboeken van de moraal wordt de caritas geprezen als de voornaamste aller deugden en als het bezielend beginsel van heel het christelijk zedelijk leven. Desondanks krijgt men in het tractaat *de caritate* de indruk, dat zij practisch min of meer beschouwd wordt als ware zij slechts één deugd onder vele anderen. In de hierboven aangehaalde studie betoogt GILLEMAN terecht, dat het primaat van de caritas in de moraaltheologie veel sterker beklemtoond dient te worden dan in de handboeken pleegt te geschieden. Maar om dit te bereiken zal men op de eerste plaats het tractaat moeten herzien, dat speciaal over de caritas gaat. In dit tractaat immers heeft men allerlei liefdesplichten ondergebracht, die uit zichzelf tot de orde van de

---

[86]) HÜRTH-ABELLÁN en REGATILLO-ZALBA zijn echter niet consequent. Eerstgenoemden spreken in het tractaat *de actibus humanis* wel over de „actus humani cooperativi" (zowel ten goede als ten kwade), maar de eigenlijke beginselen van de „cooperatio in malum" geven zij in het tractaat *de caritate*; laatstgenoemden behandelen de „cooperatio in malum" zowel in het tractaat *de actibus humanis* als in het tractaat *de caritate*, maar de tweede keer toegelicht aan de hand van een uitgebreide casuistiek.

[87]) De kwestie van de „signa amoris" hoort hier inderdaad thuis; S. THOMAS vermeldt ze onder de deugd van affabilitas (vgl. II II 114, 1, ad 2), ofschoon ze reeds eerder ter sprake kwamen (in II II 25, 9).

zedelijke deugden behoren, met als gevolg dat de caritas zelf enigszins het karakter krijgt van een zedelijke deugd. Wil men de caritas in ere herstellen, dan zal men moeten beginnen met het tractaat *de caritate* te saneren.

Met dit doel voor ogen werd deze studie geschreven. De redenen, die ons tot een nieuwe opbouw van het tractaat de caritate deden besluiten, hebben wij hierboven uitvoerig uiteengezet. Maar één van de gelukkige gevolgen van het door ons voorgestelde plan schijnt ons hierin gelegen te zijn, dat aldus de caritas weer te voorschijn treedt in haar specifiek-eigen waarde en bijgevolg in haar primaat over heel het zedelijk leven.

Maastricht ALPH. VAN KOL, S.J.

SOMMAIRE

Il existe une distinction réelle entre l'amour de charité envers le prochain („charité théologale") et l'amour de solidarité envers le prochain („amour moral" ou „humanitas christiana"). De cette distinction devrait tenir compte, en théologie morale, le traité *de caritate,* plus que les manuels n'ont coutume de le faire. Dans l'article, cette thèse est développée en quatre points :

1. La presque totalité des auteurs admet une distinction entre „amour de charité du prochain" et „amour de solidarité". Mais la plupart ne s'entendent pas sur le caractère de ce dernier. Parmi les contemporains, aucun ne pénètre sérieusement au coeur du problème.

2. Aux siècles précédents sont nées de violentes discussions touchant l'existence d'une „caritas moralis", notamment au XVIIe siècle, entre Ripalda et les Salmanticenses. Le Jésuite espagnol défendait la possibilité d'un amour d'amitié surnaturel par lequel le prochain serait aimé pour sa propre bonté surnaturelle, mais non pour Dieu. Contre cette „caritas moralis" s'insurgèrent les Carmes espagnols, mais avec des arguments qui n'étaient que partiellement justes.

3. L'amour de solidarité du prochain, dont cette étude vise à établir le bon droit, possède un caractère tout différent de la „caritas moralis" de Ripalda. L'existence de cette vertu morale est motivée à partir de l'amour naturel pour le prochain, dont la possibilité, de la conviction de tous, n'est pas supprimée par la charité théologale. Par l'amour de solidarité du prochain, on n'entend pas une vertu purement naturelle, mais une vertu naturelle „quoad substantiam", surnaturelle „quoad modum" ; cette vertu morale, acquise en un certain sens, infuse en un autre sens, porte l'homme à aimer son prochain pour sa bonté naturelle „quoad substantiam" et surnaturelle „quoad modum". A cette vertu morale répondent différentes obligations morales d'amour envers le prochain, obligations qu'il importe de bien distinguer des devoirs théologaux d'amour du prochain. Il faut apporter la même distinction entre péchés contre l'amour de solidarité du prochain et ceux contre la charité théologale envers lui. Pour éviter, entre autres, de la

confondre avec la „caritas moralis" de RIPALDA, cette vertu pourrait être appelée le mieux, semble-t-il, „humanitas christiana".

4. Cette opinon a pour conséquence un changement de disposition des matières dans le traité de théologie morale *de caritate* tel qu'on le conçoit d'ordinaire. En utilisant, dans la construction de ce traité, l'opinion proposée on ordonne plus clairement et on rend plus compréhensible ce domaine de la théologie morale. Telle est la matière que l'article traite en détail d'après le schème suivant :

Sectio 1 : De caritate in genere
  Caput 1 : De essentia caritatis
  Caput 2 : De necessitate medii caritatis
Sectio 2 : De caritate erga Deum in specie
  Caput 1 : De necessitate praecepti caritatis erga Deum
  Caput 2 : De peccatis contra caritatem erga Deum
Sectio 3 : De caritate erga homines in specie
  Caput 1 : De natura caritatis erga homines
  Caput 2 : De praecepto caritatis erga homines
    Art. 1 : De caritate erga seipsum
    Art. 2 : De caritate erga proximos in genere
    Art. 3 : De caritate erga inimicos
    Art. 4 : De caritate erga peccatores
      § 1 : De necessitate spirituali
      § 2 : De correptione fraterna
  Caput 3 : De peccatis contra caritatem erga proximos
    Art. 1 : De odio et invidia
    Art. 2 : De scandalo
Sectio 4 : De virtute humanitatis christianae
  Caput 1 : De natura virtutis humanitatis
  Caput 2 : De humanitate erga inimicos
  Caput 3 : De humanitate erga inopes.

BOEKBESPEKINGEN

EXEGESE

M.-J. Lagrange O.P., *L'évangile de Jésus-Christ, avec la Synopse évangélique*, traduite par C. Lavergne O.P. (*Études bibliques*), nouvelle édition, Paris, J. Gabalda et C°, 1954, 16.5 x 25.5, XV + 716 blz., ing. 2.500 Fr. frs.

Sinds geruime tijd was dit werk van P. Lagrange uitverkocht (eerste uitgave: 1928). Hij zelf had geschreven in zijn voorwoord dat hij het beschouwde als een commentaar op de synopse die hij samen met P. Lavergne had gepubliceerd: het gebruik van deze synopse zou de lezing veel vergemakkelijken. Daarom had men van verschillende kanten gevraagd de twee boeken tot één te verwerken. Dit is hetgeen P. Vincent hier gedaan heeft. De ondertitels zijn talrijker dan in de eerste uitgave, en voor iedere sectie wordt de overeenkomende tekst van de Franse synopse ingelast. Daar het boek niet geschreven was voor deze schikking, gebeurt het wel dat de tekst niet volkomen is aangepast bij deze inschakeling. Het formaat, een beetje groter dan vroeger, is nu hetzelfde als dat van de grote commentaren in de collectie. Zonder twijfel zullen deze verbeteringen het rijke boek van de grote exegeet nog bruikbaarder maken.

I. de la Potterie

Dom Jacques Dupont O.S.B., *Les Béatitudes, Le problème littéraire, Le message doctrinal*, Bruges-Louvain, Abbaye Saint André-E. Nauwelaerts, 1954, 16.5 x 25.5, 327 blz., ing. 270 B. frs of f 5,40.

De intense exegetische bedrijvigheid van Dom Dupont is bekend: sinds 1949 schenkt hij ons gemiddeld één boek per jaar, zonder te spreken van zijn talrijke artikelen. Dit laatste werk, dat handelt over de zaligheden, lijkt ons een van zijn beste te zijn: we vinden hier dezelfde hoedanigheden van vroeger, grote eruditie, systematische en zeer heldere uiteenzetting, bijzondere gave voor scherpe en genuanceerde literaire analyses; doch tevens wordt nu meer dan voorheen de nadruk gelegd op de doctrinaire waarde der teksten. Velen zullen er hem dankbaar voor zijn. Het werk bevat twee delen, aangegeven door de ondertitel: 1. het literair probleem; 2. de leer. Zijn grootste verdienste ligt in de grondig doorgevoerde literaire studie (19-123); hier steunt hij dikwijls op de recente publicaties van Cerfaux, Descamps en Vaganay. Er worden drie niveaux onderscheiden in de redactie van de bergrede en van de zaligheden: de primitieve tekst, die onze twee evangelisten als bron hebben gebruikt, en hun eigen redacties. Voor ieder van die niveaux wordt in de drie hoofdstukken van het tweede deel een afzonderlijke commentaar gegeven, waardoor het eigen standpunt van elk stadium duidelijk in het oog springt, alsook de ontwikkeling die de tekst heeft doorgemaakt in de primitieve Kerk. De oorspronkelijke vorm van de zaligheden, die het dichtst stond bij degene die Jezus zelf er aan gaf, moest zeer bondig zijn. Het reconstrueren er van behoort tot de interessantste bladzijden van het werk. Met recht beschouwt D. Dupont (met Schmid, tegen Soiron) slechts vier zaligheden als primitief: die van de armen, de bedrukten, de hongerigen en de vervolgden. Het zijn de vier die Lucas heeft, maar de vorm waaronder ze bij hem voorkomen verraadt reeds allerlei wijzigingen, vooral de toevoeging van de vier vervloekingen. Het opsporen van al die elementen die redactioneel zijn in de twee tot ons gekomen teksten voert S. door met een volledige beheersing van zijn methode. De voornaamste conclusies van dit eerste deel lijken ons dan ook solied bewezen. We zouden toch een moeilijkheid maken voor v. 10 van Mt, dat door S. als secundair wordt beschouwd (85-86): dit vers vormt met v. 3 een inclusio, en schijnt dus te behoren tot de semietische grondtekst.

Het tweede deel bevat de doctrinaire commentaar. De primitieve redactie was gekenmerkt door haar prophetisch en messiaans karakter: Jezus is de Messias, die aan de armen en ongelukkigen de blijde boodschap verkondigt van de komst van het Rijk. De kenmerkende trekken van deze grondtekst worden bijzonder goed ontleed; en hier vooral ligt het nieuwe van deze studie. Door vergelijking met die grondtekst komt veel beter tot uiting welke de eigen strekking is van de twee redacties die we nu bezitten. In die van Lucas (183-244) krijgen de zaligheden een nieuwe klank. Heel de rede staat bij hem in het teken van de naastenliefde; ook in deze enkele verzen is het de tegenstelling tussen armen en rijken die op de voorgrond treedt; de armen worden zalig geprezen, afgezien van hun morele gesteltenissen, omdat Gods barmhartigheid hen heeft uitverkoren. Hun wordt als troost het perspectief geschonken van een compensatie in het ander leven. Bij Mt (245-299) wordt een ander aspect belicht. Hij is catecheet, en stelt zich vooral op het moreel standpunt. Heel de bergrede heeft bij hem als hoofdthema de nieuwe gerechtigheid van de goede

werken. Ook de zaligheden worden door die parenetische tendens beheerst: ze beschrijven het geestelijk ideaal waarnaar de christenen moeten streven; daarom wordt het inwendig karakter meer beklemtoond (cfr de toevoeging van „in spiritu" en de dubbele melding van de gerechtigheid). Toch vragen we ons af of S. de tegenstelling tussen de drie literaire niveaux niet enigszins overdrijft. Zo is b.v. de griekse Mt niet louter parenetisch, wat hier soms schijnt geïnsinueerd te worden; het messiaans perspectief blijft bewaard, al wordt nu het moreel aspect sterker belicht. De verklaring van de zevende zaligheid van Mt heeft ons minder bevredigd. Niet dat de eschatologische uitleg van de belofte (filii Dei vocabuntur) onjuist zou zijn, doch de benaming „vredestichters" wordt te exclusief verstaan van degenen die de twistzoekers verzoenen; in de rabbijnse teksten had de uitdrukking „de vrede doen" een ruimere betekenis. Ook ontbreekt nog, voor de zaligheden in het algemeen, de uitleg van de beginformule „beati", waarvan de betekenis niet zo onmiddellijk evident is. Maken we tenslotte nog een opmerking van meer algemene aard. S's methode van literaire critiek leidt hier tot soliede resultaten, meer wellicht dan in zijn boek over Johannes. Men begrijpt waarom. Hij heeft immers minder dan vroeger de literaire thema's vooral willen verklaren uit het milieu waaruit ze voortkomen (b.v. de eschatologische formules van Johannes uit de Joodse apocalyptiek). Hij zelf zegt zeer terecht dat men in de exegese van de zaligheden te dikwijls op dat stadium blijft staan: dan staat men nog maar halverwege, en heeft men nog niet doen uitkomen wat de boodschap van Christus precies karakteriseert; hier heeft hij dan ook hoofdzakelijk geprobeerd Mt en Lc te interpreteren uit eigen contekst. Daarom is het een genoegen deze stevig gebouwde studie te lezen; ze toont overtuigend wat met de methode van de Formgeschichte kan bereikt worden, om te komen tot een echt theologische exegese.

I. de la Potterie

Spiritus et Veritas, Feestschrift opgedragen aan Prof. Dr Theol. Karl Kundzinu, edidit AUSEKLIS, Societas Theologorum Universitatis Latviensis, te bekomen bij Rev. A. Ernstsons, 767 Silver Avenue, San Francisco, California, U.S.A., 1953, 14.5 x 21, 197 blz.

De theologieprofessoren van Letlands universiteit, die in het buitenland vertoeven, hebben in verschillende landen medewerkers gevraagd om dit feestschrift aan te bieden aan de zeventigjarige exegeet K. Kundzinu. Buiten een paar opstellen over Lettische tradities, handelen de meeste artikelen over de exegese van het Nieuwe Testament. We vermelden de voornaamste. In „Schöpfung und Wiedergeburt" komt C. M. Edsman nogmaals terug (zie reeds ZNW, 1939) op de exegese van Jac. 1, 18: voor ἀποκυέω zoekt hij parallellen niet zozeer meer in de gnose, maar bij de Griekse Vaders, om te besluiten, dat oerschepping en herschepping in dit vers niet mogen gescheiden worden. Methodologisch ware het beter geweest eerst het N.T. zelf te onderzoeken: dan zou de conclusie wel enigszins anders geweest zijn. Van M. Goguel krijgen we een studie over „Les récits évangéliques de repas et leur signification". W. G. Kümmel onderzoekt de kwestie van de oorspronkelijke vorm van het apostolisch decreet in de Handelingen. Twee van de interessantste opstellen zijn die van W. Mosbech en H. Riesenfeld. De eerste handelt over het theologisch probleem dat gesteld wordt door de hoge eisen van de bergrede: in het historisch kader van Jesus' prediking kunnen ze maar verklaard worden door de Interimsethik van de eschatologisten; wij echter moeten ze vrij interpreteren, eenieder volgens zijn geweten en de omstandigheden waarin hij leeft. Dit lijkt te subjectivistisch als uitleg: het is moeilijk aan te nemen dat de bergrede geen objectieve boodschap bevat, geldig voor iedereen. H. Riesenfeld bestudeert op interessante wijze het thema „Jesus als Prophet", dat de laatste jaren reeds verschillende malen werd behandeld. Op de achtergrond van de apocriefen, o.a. van de handschriften van Qumrân, tracht hij een beeld te geven van de joodse voorstellingen over de eschatologische profeet, en van daaruit de gegevens uit de evangelies duidelijker te belichten. In een laatste artikel brengt de welbekende specialist voor de syrische tekst van het N.T., A. Vööbus, enkele nieuwe gegevens over de Philoxeniaanse vertaling.

I. de la Potterie

HISTORISCHE THEOLOGIE

Eugene F. DURKIN, *The theological distinction of sins in the writings of St. Augustine*, (*Pontif. Facultas Theol. Diss ad Lauream* 23), Mundelein (Illinois), Saint Mary of the Lake Seminary, 1952, 15 x 23, 161 blz.

Al moet de recensent zich verontschuldigen voor deze late bespreking, dit boek is toch te belangrijk om helemaal niet aangekondigd te worden. — Ook in de oudste Kerk werd wel onderscheiden tussen zware en minder-zware zonden, die soms ook ‚venialia' genoemd werden, maar dit onderscheid was juridisch: het had betrekking op de bestraffing door openbare boete. Bij Augustinus wordt voor het eerst de eigenlijke theologische onderschei-

ding uitgewerkt. Doodzonden zijn voor hem die daden of ook gedachten, waardoor de mens zijn hoogste geluk stelt in een schepsel (p. 29), waardoor hij het schepsel stelt tot object van zijn ‚fruitio' in de volle en absolute zin van het woord (p. 25). Deze zonden zijn uiteraard beslissingen voor eeuwig (p. 36). Dit zijn de „peccata mortifera", die het leven der gerechtigheid doden en uitsluiten van het Rijk Gods. Daarnaast bestaan er „peccata quotidiana, sine quibus ista vita non agitur." Slechts een enkele maal worden deze beschreven naar hun eigenaardige ongeregeldheid („immoderatio de usu isto concessarum rerum": p. 119), maar gewoonlijk door hun kortstondigheid en door hun veelvuldigheid, ook in het leven van de rechtvaardige. Zij kunnen samengaan met een waarachtig leven in gerechtigheid. Reeds in zijn discussie met de Donatisten en in vroege preken had Augustinus dit onderscheid gemaakt (p. 68vv), maar in zijn strijd tegen Pelagius werd het voor hem van essentieel belang. (p. 72vv). Pelagius verdedigde, dat de rechtvaardige alle zonden vermijden kan, omdat alle zonden even zwaar zijn, en omdat zonde niet samengaat met rechtvaardigheid. Hiertegenover stelt dus Augustinus, dat de doodzonde inderdaad de gerechtigheid uitsluit, maar dat de dagelijkse zonde samengaat met een werkelijk leven in gerechtigheid, omdat wie deze zonde bedrijft „nihil praeponit Christo" (p. 135v). Deze dagelijkse zonden komen hieruit voort, dat de vernieuwing van de rechtvaardige in dit leven nooit volkomen is, zodat er nog resten van de erfzonde blijven, „infirmitas et ignorantia", waardoor ook de heilige, die waarlijk God wil dienen, toch in kleine dingen God ontrouw wordt. Deze toestand van de rechtvaardige op aarde is het onderwerp van het tweede deel van het boek (The just man a sinner: p. 50-82). Al geeft de genade de kracht om alle zonden te vermijden, deze gebreken maken dat geen mens (behalve de H. Maagd) volkomen met die genade medewerkt (p. 80). Het is opmerkelijk hoe Augustinus vasthoudt, dat ook iedere dagelijkse zonde een vrije wilsdaad insluit, al bestaat die wilsdaad misschien alleen in nalatigheid in het gebed (p. 104-113). Maar deze instemming verschilt toch van die welke de doodzonde uitmaakt (p. 126v).

Het is te hopen, dat ook de moraaltheologen zich in dit werk zullen verdiepen. Want waar zij zoeken naar een dieper begrip van doodzonde en dagelijkse zonde, is een bezinning op de oorsprong van dit onderscheid in de traditie onmisbaar. Misschien heeft Augustinus elementen, die later zijn verwaarloosd, maar die een uitweg bieden uit moderne problemen. Ik denk aan zijn onderscheid binnen het gebied der doodzonde zelf tussen zwaardere en lichtere zonden: hoewel ook de laatste per se van het Rijk Gods uitsluiten, kunnen zij toch kwijtgescholden worden door de voorspraak der heiligen (p. 37v, 42vv). Ook denk ik aan zijn leer, dat dagelijkse zonden waarvoor geen boete wordt gedaan, tenslotte het leven der ziel verstikken (p. 139v): „Just men cannot accumulate unrepented venial sins without putting a slight value on Christ and His intercession." (p. 142). Deze elementen kunnen misschien niet zonder meer in de huidige theologie worden geïntegreerd, maar toch bieden zij kostbare suggesties.

P. Smulders

PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De kerkelijke rangorde*, ingeleid en vertaald door J. WYTZES (*Klassieken der Kerk*, I, *De vroege Kerk*, 6), Amsterdam, Uitgeversmaatschappij Holland, 1953, 14 x 19, 85 blz.

Onder de geschriften van de raadselachtige auteur, die zich voor Dionysius de Areopagiet uitgaf, heeft *De Ecclesiastica Hierarchia* de huidige lezer nog het meest te zeggen, omdat daarin het sacramenten-ritueel vrij uitvoerig beschreven wordt. De hier geboden vertaling is zo leesbaar als dit mogelijk was in een werkje dat opzettelijk in duistere taal werd geschreven, maar schijnt mij niet overal geheel nauwkeurig. Vooral echter betreur ik, dat de inleiding en de voetnoten een eenzijdige nadruk leggen op de neoplatoonse inslag van het werkje en deze zelfs nog toespitsen, terwijl de moderne studies omtrent neoplatonizerende vaders als Clemens van Alexandrië en Gregorius van Nyssa wel hebben bewezen, dat deze neoplatoonse vorm meer een mantel is waarin authentiek christelijke gedachten werden gehuld, en zulks ook voor Ps-Dionysius niet onwaarschijnlijk is (de vertaler kent blijkbaar de studie niet van E. von Ivanka, in: RechScRel. XXXVI, 1949, 5-24). De vertaling van zulk een werkje heeft niet veel zin, wanneer men niet poogt om de moderne lezer in te wijden in de, op het eerste gezicht zo bevreemdende, gedachtenwereld, waarin het kon ontstaan.

P. Smulders

Dr W. DETTLOFF O.F.M., *Die Lehre von der Acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus, mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre*, („*Franziskanische Forschungen*", 10), Werl, Dietrich-Coelde-Verlag, 1954, 16 x 23, XVIII + 233 blz., DM 14.—.

In de laatste decennia heeft het ijverig en kritisch historisch onderzoek wel vastgesteld welke de juiste volgorde is van Scotus' werken. Met deze gegevens voor ogen onderzocht P. Dettloff aan de hand van talrijke teksten, aan de Lectura prima, de Reportatio Parisiensis

major examinata, het Quodlibetum en de Ordinatio onleend. welke Scotus' opvatting is over de Acceptatio divina. In het eerste gedeelte van deze degelijke dissertatie zet hij in verband met de eigen aard en probleemstelling dier geschriften Scotus' mening uiteen. En aan de hand van talrijke geciteerde teksten kan men hem daarbij op de voet volgen. In het tweede gedeelte geeft hij de samenhang aan van de Acceptatieleer met Scotus' leer over God en diens Christologie. In het derde deel wordt de grote betekenis dier Acceptatieleer bij Scotus aangegeven en verdedigt de leerling zijn meester tegen moeilijkheden, ingebracht tegen Scotus' Christologie en diens opvatting over verdienste en genade.

Alles samen een uitmuntend gedocumenteerd specimen van Scotus' voluntaristische instelling en van een centraal thema uit zijn omvangrijk oeuvre en zijn karakteristieke leer. Over gemeld onderwerp wil men verder het onderzoek nog voortzetten tot aan de tijd van de Reformatie. — Bij de grote liefde, die D. jegens Scotus bezielt en de doorgaans zuiver wetenschappelijke instelling en de voortreffelijke uiteenzetting in het eerste gedeelte doet het enigszins minder prettig aan te constateren, dat de schrijver tegen eigen bedoeling in (zie blz. 230) in het tweede en derde gedeelte soms tot onnodig felle kritiek vervalt. Dit schaadt veeleer dan het baat. Een nog zo krachtig polemisch accent overtuigt immers niet als argument. Overigens een waardevolle bijdrage voor de reeds omvangrijke Scotus-literatuur. P. Ploumen

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Matthias Joseph SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*. V 1. *Erlösungslehre*. zweite Aufl. ausg. durch Carl FECKES, mit einer Vorbemerkung von Josef HOEFER. Freiburg, Herder, 1954, 15.5 x 23.5, XXVIII + 426 blz., ing. DM 15.—, geb. DM 18.—.

Bij deze heruitgave van Scheeben's Verlossingsleer stelden zich geen bijzondere moeilijkheden. Men stond voor de oertekst van 1878, waaraan de tweede uitgave van 1933 geen verandering had gebracht. Verder geen eigenhandige correcties van Scheeben of derg. Dus het hele werk bestond vooreerst in een trouwe weergave van de eerste uitgave van Scheeben zelf. Dit werd uiterst trouw bewerkt met enkele moderniseringen in de schrijfwijze en de apparatuur. Verder werd, zoals het de traditie is bij deze heruitgave, de bibliographie rijkelijk bijgewerkt. Nochtans werden wij bij het werk van C. Feckes herhaaldelijk aangenaam getroffen. De toegevoegde voetnoten zijn zeer interessant. Niet alleen wordt voor Griekse teksten waar mogelijk verwezen naar Rouet de Journel. maar ook verder naar Denziger en dikwijls ook naar Migne. Bovendien wordt herhaaldelijk gewezen op nieuwe bevindingen van de critiek of wetenschap, waarmede Scheeben in zijn tijd geen rekening kon houden : apocryphe werken van de Vaders, XIXde eeuwse opvattingen over de natuurwetenschappen of de biologie, diepere kennis van de scotistische theologie, enz. Ten slotte werden verscheidene citaten van Scheeben zelf verbeterd, aangepast aan de moderne notering, aangevuld, en drukfouten of vergissingen, die in de twee eerste uitgaven waren blijven hangen verbeterd. Het beste zijn nog de bemerkingen van Feckes over de theologie van Scheeben, haar centrale steunpunten, haar methodiek en haar zwakkere plaatsen, allemaal discreet verwerkt in korte en duidelijke voetnoten. Dergelijke uitgave kan alleen maar de studie van Scheeben ten goede komen.

Men sta ons toe nog even te wijzen op enkele fouten, die sinds de eerste uitgave nog niet werden verbeterd : n. 3 r. 4 : salvatio, sanatio, en niet sanctio ; n. 244, A r. 7 : figura est (niet et) corporis ; n. 386 r. 1 : s. oben Buch III, n. 852 ff. en niet IV ; n. 569 r. 2 : die Worte des Psalmes (2, 7) en niet (2, 6) ; n. 641 r. 3 : I Jo 5. 7 : tres sunt qui testimonium dant ; waarom in noot niet gewezen op het feit, dat dit een interpolatie is in Joh.? n. 754 r. 1: Thom 3 qu. 35 a. 5 en niet 4. Verder konden nog enkele citaten worden aangevuld als : n. 51 midden : wie in der Weissagung Nathans 2 Reg. 7, 14 ; n. 412 r. 3 : bei Sirach 24, 13 en 16 ; n. 659 r. 3 : dies carnis Hebr. 5. 7. P. Fransen

Johannes BEUMER S.J., *Theologie als Glaubensverständnis*. Würzburg, Echter-Verlag, 1953, 16 x 24, 252 blz., ing. DM 11.50.

„Glaubensverständnis" wordt door de auteur verstaan in de zin van het augustiniaanse „intellectus fidei". Door een accentverplaatsing, waarvan hij de oorsprong meent te vinden in de door S. Thomas gemaakte toepassing op de theologie van het aristotelische scientia-begrip, ging de aandacht van de scholastiek, vooral in latere eeuwen, meer en meer naar de „Glaubenswissenschaft". In plaats van enkel middel te zijn tot het bereiken van een religieuze geloofskennis, werd deze geloofswetenschap meer en meer tot een eigen doel. Deze beschouwingen zijn niet geheel nieuw, en Beumer geeft ze daar ook niet voor uit ; herhaaldelijk werd in de laatste tijd het „centrifugale" van de scholastiek tegenover het „centripetale" van de patristische theologie gesteld. De hoofdstukken die B. aan dit onder-

werp wijdt zijn echter slechts een voorbereiding op de eigenlijke kern van zijn onderzoek, dat betrekking heeft op het Vaticaans Concilie en diens uitspraak over het wezen der theologie. Naar hij breedvoerig en overtuigend aantoont, grijpt het Vaticanum terug naar de traditionele patristische wezensbepaling van de theologie, en hij betreurt dat deze uitspraak een niet nog meer diepgaande invloed op het hedendaags theologisch denken heeft uitgeoefend. — Het loonde zeker de moeite de tekst van het Vaticanum eens uitvoeriger te belichten en de auteur heeft de voorbereidende hoofdstukken en de nabeschouwingen tot een goed gestructureerd geheel rond deze kern samengebracht. Toch bevredigt zijn opvatting niet geheel en zijn heel wat punten voor discussie vatbaar. Zo bv. zijn Thomas-exegese : ongetwijfeld is de scientia-leer van de Aquinaat aanleiding geweest tot een accentverplaatsing in de latere scholastiek ; of zij daar echter ook de oorzaak van is, durven wij sterk betwijfelen (Zie hierover Lonergan in Gregorianum 1954, blz. 630 vlg.). Wat de invloed van het Vaticanum betreft, die wordt door B. te zeer geminimaliseerd, misschien wel omdat hij zich te uitsluitend tot het Duitse spraakgebied en tot de klassieke handboek-literatuur beperkt. Dit is des te meer bevreemdend, daar zijn eigen verklaringen over de verhouding van geloof en geloofskennis, van geloofskennis en geloofswetenschap, van geloofsanalogie en natuurlijke analogie, en zijn opvatting over de eenheid van positieve en speculatieve theologie, door heel wat hedendaagse theologen, juist in naam van de door het Vaticanum voorgehouden religieuze opvatting der geloofskennis — en tevens in naam van het thomisme — zijn voorbijgestreefd.

L. Monden

Johannes Brinktrine, *Die Lehre von Gott*, II. Band, *Von der göttlichen Trinität*, *Paderborn*, Ferd. Schöningh, 1954, 16 x 24, 237 blz., ing. DM 9.30, geb. DM 11,80 en studentenuitgave DM 9.80.

Ontegenzeggelijk heeft dit werk grote kwaliteiten als scholastiek handboek : uitgebreide bibliographie en informatie, rijk patristisch dossier, heldere en scherpe uiteenzetting en zeer overzichtelijke uitwerking met lettertypen van verschillend formaat en veelvuldige indelingen en schemata. Het heeft o.i. ook grote gebreken : te weinig religieus, en wel omdat er veel te weinig rekening wordt gehouden met het verschil tussen dogma en theologie, alsook met de laatste acquisities van de exegese. Wij begrijpen bv. niet, hoe nog steeds in handboeken dezelfde waarde wordt gehecht aan de „processio Verbi per modum intellectus" als aan de „generatio Filii", terwijl de auteurs, waarop men steunt, Augustinus en Thomas, zo duidelijk de eerste beschouwing bij de „theologoumena" hebben gerangschikt, en de tweede bij het geloof. De studie van de betekenis van „Logos" bij St Jan en bij vele Griekse Vaders heeft het verder onmogelijk gemaakt nog te spreken in dit geval van een „fidei proximum". Als consultatieboek blijft het zeer nuttig, wegens zijn zeer rijke inhoud en uitvoerige index.

P. Fransen

Dr J. van 't Westeinde, *De moderne Theologie over het Misoffer*, Nijmegen, Dekker & van de Vegt, 1953, 16 x 24, XII + 233 blz., ing. f 8,90.

De titel van dit boek is enigszins misleidend : wat hier geboden wordt is niet een critisch overzicht van heel de moderne theologie over het Misoffer, maar enkel van datgene wat de auteur als de huidige hoofdrichting in die theologie beschouwt, nl. de sacramentele richting. Een wijze en gerechtvaardigde beperking, die echter beter in de inleiding ware vermeld geworden, terwijl ze nu eerst op blz. 113 besproken wordt. — Als vanzelf vervalt het werk in twee delen : uiteenzetting van de voornaamste theorieën en critische bespreking ervan. Als inleiding gaat een korte beschouwing vooraf over de geopenbaarde leer (Hebreeënbrief, Trente, Mediator Dei) als uitgangspunt van elke theologische speculatie, en als slot geeft de auteur in een „poging tot verdere uitwerking" zijn eigen mening over het probleem ten beste. De inleidende beschouwingen zijn ter zake, al raken ze slechts vluchtig allerlei problemen aan, die een verdere uitdieping zouden behoeven. Bij de uiteenzetting van de verschillende theorieën wordt de orde der auteurs gevolgd, die echter naar hun opvatting gegroepeerd worden rond twee hoofdfiguren : Vonier en Casel (Doronzo wordt slechts als repoussoir gebruikt, omdat hij in de hedendaagse theorieën zo duidelijk het voorbijgestreefd verleden vertegenwoordigt). De mening van de betrokken auteurs wordt meestal scherp en juist aangegeven. Alleen vertoont de bibliographie een paar onverklaarbare leemten. Zo b.v. ontbreekt het boekje van Söhngen : Das Wesen des Messopfers (1947), terwijl van Masure het belangrijkste werk onvermeld blijft (Le sacrifice du Corps mystique, 1950). Bij de critische bespreking wordt de orde der ideeën gevolgd ; door geleidelijke eliminatie van naar zijn oordeel onaanvaardbare opvattingen komt de auteur tot een scherpe afbakening van zijn eigen oplossing. Ook hier is de redenering scherp en helder ; zij vordert echter al te zeer „more geometrico" en op grond van een vaak al te betwistbare scholastische begrippelijkheid, die de auteur bovendien wel eens belet bepaalde nuanceringen van zijn tegenstrevers

juist te vatten. Dit is zeer bepaaldelijk het geval voor Söhngens meer platoons gerichte denkwijze. Bij de uiteenzetting van de eigen mening van de schrijver — een verdere uitwerking van de parallel tussen de aanwezigheid „in loco sed non localiter" van Christus en de aanwezigheid „in tempore sed non temporaliter" van zijn offeract van Calvarië — komt dit tekort nog scherper uit. De philosophie van ruimte en tijd zowel als die van de menselijke act als accident, welke aan deze oplossing ten grondslag ligt, is o.i. al te deficiënt, dan dat daarop een bevredigende verklaring van het misoffervraagstuk gebaseerd zou kunnen worden.

L. Monden

Leo FREMGEN, *Offenbarung und Symbol, das Symbolische als religiöse Gestaltung im Christentum,* Gütersloh, C. Bertelsmann Verlag, 1954, 15 x 23, 335 blz.

Een hoogst interessant probleem wordt door de schrijver onder de loupe genomen: wat is de plaats en zin van het gebruik van symbolen in het Christendom, vooral in de christelijke eredienst? Het eerste deel onderzoekt de waarde van het symbolische (de auteur gebruikt liever deze neutrale uitdrukking dan het woord symbool) in het religieuze leven in het algemeen. Het tweede deel onderzoekt de rol van het symbolische in de Christelijke Kerken: de Kerk van het Oosten, de R.K. Kerk, Luther, Joh. Gerhard, Calvijn, Zwingli. Het slotdeel werkt vooral normen uit voor liturgische vormgeving in lutheraanse zin.

Het uitgangspunt van het onderzoek is het algemeen menselijk feit van symboolgebruik, vooral in de religieuze sfeer: het Transcendente immers kan alleen in het symbolische worden „dargestellt" (36). Daar de mens een ongeneeslijk zoeker van het Transcendente is („das metaphysische Fragen der Menschheit kommt — mit Recht — nicht zur Ruhe": 28), kan hij niet leven zonder symboolgebruik. Maar het symbolische blijft toch altijd maar „Hinweis und Andeutung", zodat de „religiöse Sehnsucht nach dem Transzendenten" erdoor niet gestild wordt (37). Het symboolgebruik handhaaft de volstrekte ontoegankelijkheid van God, maar is tevens bede om een vollere openbaring. „Für jede echte, d.i. sich abhängig fühlende Religiosität ist dabei das Symbolische als Gestaltung des Religiösen die Bitte an das Transzendente, sich für die Fassbarkeit des endlichen Wesens Mensch *endgültig* zu offenbaren." (74). Deze bede is verhoord door de menswording van de Zoon Gods (ibid.): „Es gab nur einen einzigen Durchbruch durch die Transzendenz in die Immanenz dieses Erdenlebens: Jesus Christus." 38).

Dit zijn aardige ideeën, die men kan onderstrepen. Maar als hij diepere uitwerking vraagt, wordt de lezer teleurgesteld. De Katholieke sacramentenleer wordt voorgesteld op een wijze, dat een katholiek dogmaticus de grootste moeite heeft zich erin te herkennen: enige citaten uit de duitse Thomas-uitgave (twee bladzijden), waarbij de volgende komische uitspraak: Thomas' leer dat de sacramenten hun kracht ontlenen aan de instelling door Christus „nähert sich protestantischer Sakramentsauffassung" (154); een weergave van Winzens inleiding daarop (drie bladzijden), gevolgd door twee bladzijden kritiek aan de hand van Nietzsche; Casels Mysterieleer (vijftien bladzijden, waarin geen woord over Mysteriengegenwart), gevolgd door zes bladzijden kritiek. Niet-duitse literatuur wordt niet gebruikt, ook de werken van Söhngen, Schmaus, Jungmann e.a. zijn de schrijver blijkbaar onbekend. Dit is een smalle basis om de waarde van het symbool in het Christendom te beschrijven, en ook om kritiek op de katholieke opvatting te oefenen.

P. Smulders

F. DANDER S.J., *Summarium theologiae dogmaticae. De sacramentis Christi. II. Paenitentia et Unctio, Ordo, Matrimonium, Sacramentalia.* Oeniponte, F. Rauch, 1954, 16 x 24, 87 blz., Sh. 22.80.

Dit laatste deeltje van de cursus van Dander bezit dezelfde goede eigenschappen, die wij reeds in de veertiende jaargang van dit tijdschrift (blz. 204) voor de gehele serie hebben aangegeven.

C. Sträter

R. LAURENTIN, *Notre Dame et la Messe au service de la paix du Christ,* Desclée de Brouwer, 1954, 12 x 19, 105 blz., 36 B. frs.

Dom Willibrordus de Wilde van de abdij van Maredsous stichtte in 1947 de „Croisade mariale par la sainte Messe", welke zich ten doel stelt HH. Missen te laten lezen ter ere van de H. Maagd om de vrede op aarde te verkrijgen. Op verzoek van de stichter schreef L. dit werkje, dat de theologische fundering en de geest van deze devotie wil bieden. L. schrijft prettig leesbaar en oordeelt verstandig en evenwichtig. Op controverspunten gaat hij niet in, al liggen aan meerdere passages natuurlijk wel zijn eigen ideeën over Maria's betrekking tot het priesterschap ten grondslag.

C. Sträter

C.-J. Dumont O.P., *Les voies de l'unité chrétienne, Doctrine et spiritualité,* (*Unam Sanctam,* 26), 1954, 14 x 23, 231 blz., ing. 600 Fr. frs.

In dit boek worden de bijdragen gebundeld die tot en met Augustus 1953 verschenen zijn als hoofdartikel in het gestencileerde maandschrift „Vers l'unité chrétienne", dat door schr. wordt uitgegeven en dat als eerste doel heeft katholieke lezers een gespecialiseerde informatie te bezorgen over hetgeen in de katholieke Kerk en daarbuiten gepubliceerd en verricht wordt ten bate van het Herenigingswerk. Zij staan hier systematisch geordend, niet in de chronologische orde van hun verschijnen, onder de vier verzameltitels van : De christelijke éénheid in de liturgische jaarkrans, Bidden en werken voor de éénheid, Eénheid van de Kerk en eenheid van de christenheid. De drie theologische deugden en de éénheid. De 15 bijdragen van de eerste en de 11 bijdragen van de vierde sectie vormen een afgesloten geheel, maar de diepere eenheid van het gehele werk komt voort uit de eenheid van inspiratie van het levenswerk van de schrijver, die zich volledig ingezet heeft de verscheurde christenheid bewust te maken van de voortdurende ergernis van haar gescheiden zijn en van de eenheidselementen welke zij in en ondanks haar gespletenheid toch nog heeft bewaard. Nu eens zijn het meditaties, dan weer korte theologische, zeer degelijke theologische essais, steeds zuiver rechtgelovig in de leer, steeds kies en geschakeerd in de confrontatie met de niet-katholieke stellingen, steeds verhelderend en verruimend. De katholieke leer staat vlijmscherp afgebakend maar tevens worden de niet-katholieke posities met diep begrip en grote liefde benaderd en, ook waar zij afgewezen worden, objectief uiteengezet en in hun rationele samenhang gesitueerd. De bijdrage over „De Kerk als Lichaam en als Bruid van Christus", ingegeven door een tekst van Bossuet, en de hierbij aansluitende „Parabel van het onénige Bruidspaar" zijn pareltjes van theologische literatuur. Wij kunnen enkel wensen dat S., die door de H. Stoel onderscheiden werd met de waardigheid van archimandriet, de gelegenheid moge vinden met nog meerdere bijdragen van dit gehalte de oecumenische beweging te verrijken.

J. Van Torre

Jubileumbundel voor Prof. Mag. Dr G. P. Kreling O.P., Nijmegen, Centrale Drukkerij N.V., 1953, 17 x 24, 304 blz.

De bundel bevat behalve een lijst der voornaamste publicaties van prof. Kreling een reeks opstellen, die aan de nijmeegse hoogleraar werden aangeboden door oud-leerlingen en vrienden, onder welke zich ook enkele protestanten bevinden. De namen van de medewerkers staan borg voor het degelijke van de inhoud, zodat het geheel een boekwerk is geworden, waar eenieder, die zich in ons land voor theologie interesseert, kennis van moet nemen.

C. Sträter

Val.-M. Breton O.F.M., *La communion des saints, historie, doctrine, piété,* Paris, Éditions Franciscaines, 1954, 14 x 23, 206 blz.

S. wil in dit werk, dat merkwaardigerwijze reeds in 1933 en 1934 een Imprimatur kreeg, een uitleg geven van het geloofsartikel : Ik geloof in de gemeenschap der heiligen. In een inleiding verklaart hij eerst de grammaticale zin der woorden, en hoe dit artikel in de geloofsbelijdenis werd opgenomen. In het eerste deel beschrijft de auteur dan de geschiedenis van dit dogma bij de vaders. Vervolgens behandelt hij de leer van de H. Schrift, nl. van de Synoptici, St Jan en de H. Paulus. Hieraan voegt hij toe beschouwingen over de H. Eucharistie, als het sacrament van die gemeenschap. In het derde deel laat hij de waarde zien, die dit geloofspunt heeft voor het christelijk leven, nl. het bewerkstelligen van de eenheid met het Hoofd en dan met de leden. — Het doel van de S. is, zoals hijzelf zegt, te geven een „oeuvre d'édification". Maar deze vroomheid wordt, zoals het moet, gefundeerd en gevoed door de scripturistische en positieve theologie.

P. Grootens

August Brunner, *Eine neue Schöpfung, Ein Beitrag zur Theologie des Christlichen Lebens,* Paderborn, F. Schöningh, 1952, 12 x 19.5, 216 blz.

Kunnen de religieuze armoede, zuiverheid en gehoorzaamheid werkelijk middelen zijn tot de volmaaktheid ? Belemmeren ze de ontwikkeling van de menselijke persoon of geven ze daaraan de volle ontplooiing ? Om op die vragen antwoord te geven is het nodig de begrippen : bezit en armoede, huwelijk en zuiverheid, vrijheid en gehoorzaamheid te ontleden en tegenover elkaar af te wegen. Om echter die weegschaal zuiver te stellen, laat S. aan de behandeling van genoemde onderwerpen een hoofdstuk voorafgaan, waarin hij op even duidelijke en grondige wijze als in de volgende bladzijden, de leer der christelijke volmaaktheid uiteenzet.

P. Grootens

MORAAL

E. F. Regatillo S.J. - M. Zalba S.J., *Theologiae Moralis Summa iuxta Constitutionem Apostolicam «Deus scientiarum Dominus»*, (*Biblioteca de Autores Cristianos*). Madrid, La Editorial Catolica, 1952-1954, 14 x 20, 3 dln. resp. XXVIII + 965, XX + 1109, XVI + 998 blz.

De canonist Pater Regatillo (verbonden aan de Pauselijke Universiteit te Comilla) en de moralist Pater Zalba (verbonden aan de theologische faculteit te Oña) hebben een nieuw handboek voor moraaltheologie samengesteld, dat uitmunt niet zozeer door oorspronkelijkheid als wel door degelijkheid en volledigheid. Het eerste deel behandelt de algemene moraal (de gewone tractaten; gelukkig ook een tractaat over de deugden), de theologische deugden en heel in het kort de kardinale deugden. Het tweede deel behandelt de tien geboden Gods en de vijf geboden der Kerk. Het derde deel tenslotte de sacramenten, de delicten en kerkelijke straffen. (Een verhandeling „de statibus particularibus" werd wel aangekondigd, maar is nergens in de drie delen te vinden). Uit dit korte overzicht blijkt reeds dat de auteurs het schema volgen, dat de meeste handhoeken na S. Alphonsus hebben aangenomen; de bezwaren tegen het decaloog-systeem zijn de schr. niet onbekend: ze trachten deze te ondervangen ten eerste door een verhandeling over de kardinale deugden vooraf te laten gaan, en ten tweede door bij de behandeling van de geboden ook de nodige aandacht te schenken aan de corresponderende deugden. Een nieuwe richting betekent dit handboek dus allerminst, noch wat de opzet betreft noch wat de theologische diepgang aangaat. In dit laatste opzicht zal menigeen bij het raadplegen van dit handboek teleurgesteld worden. Wel hebben de schr. met zorg vermeden uitsluitend over zonden te spreken; hier en daar wordt zelfs uitvoerig op meer ascetische kwesties ingegaan (o.a. in de verhandeling over het gebed). Ofschoon geen vernieuwing is dit handboek toch een belangrijke aanwinst, vooral voor de moralist. Want in de drie delen van te zamen ruim 3100 blz. hebben de schr. een macht materiaal bijeengebracht, met grote kennis van zaken. Zij zijn uitstekend geïnformeerd omtrent kerkelijke documenten, nieuwere literatuur en hedendaagse moraalproblemen. Heel bijzonder geldt dit voor het derde deel, door Regatillo geschreven, waarin men tal van gegevens vindt die men elders niet zo gemakkelijk zal aantreffen. Als handboek voor studenten lijkt het minder geschikt, juist omdat het zo uitvoerig alle kwesties behandelt.

A. v. Kol

A. Lanza, *Theologia Moralis*, I. *Theologia Moralis Generalis*. Marietti, (en dépôt: Lethielleux, Paris), 1949, 17 x 35, XXIV + 570 blz.

A. Lanza - P. Palazzini, *Theologia Moralis. Appendix. De castitate et luxuria*. Marietti, (en dépôt: Lethielleux, Paris), 1953, 17 x 35, XVI + 327 blz.

Korte tijd voor zijn dood heeft Mgr Lanza het eerste deel van zijn groots opgezette moraaltheologie uitgegeven: een algemene moraal, die alom met recht geprezen werd en de beste verwachtingen deed koesteren omtrent de volgende delen. Uit gereedliggende aantekeningen heeft Palazzini (de opvolger van Mgr Lanza aan het Lateranense) een „Appendix de castitate et luxuria" drukklaar gemaakt; althans zo veronderstellen wij, want over het juiste aandeel van beide auteurs aan dit tweede deel wordt met geen woord gerept. Daar het eerste deel reeds genoegzaam bekend is, bespreken wij hier slechts de zo juist genoemde appendix. Ook dit deel is goed bewerkt, degelijk, behoorlijk gedocumenteerd, helder. De algemene indeling (de castitate generatim spectata; de venereorum usu licito atque illicito; de pudicitia et de luxuria occulta; quaestiones peculiares) is juist, maar in onderdelen minder geslaagd. De verhandeling is tamelijk uitvoerig, want, als wij de „quaestiones peculiares" (over impotentie, sterilisatie, abortus e.d.) niet meerekenen, omvat ze nog een 250 blz., hetgeen meer dan voldoende is. Een zekere breedsprakigheid is dan ook niet te miskennen. De opzet is niet origineel: een combinatie van speculatieve en casuïstische moraal, zonder overdrijvingen naar een van beide kanten (merkwaardig genoeg wordt de „copula reservata" nergens besproken). Ook aan de psychologische aspecten wordt de nodige aandacht geschonken. Alles bijeen een goede verhandeling, die echter o.i. ten achter staat bij het eerste deel over de algemene moraal.

A. v. Kol

L. J. Fanfani O.P., *Manuale theorico-practicum theologiae moralis ad mentem D. Thomae*, Romae, Libreria Ferrari, 1950-1951, 16 x 22, 4 dln., XX + 648, XX + 715, XVI + 552, XXVI + 1038 blz.

De Italiaanse Dominikaan Pater Fanfani, reeds jaren lang professor in de moraaltheologie aan het Angelicum te Rome en bekend door zijn vele publicaties, heeft thans een vier-

delige moraaltheologie uitgegeven „in commodum tironum". Men zou dit werk, dat uitmunt door degelijkheid en helderheid, wat de opzet betreft het beste kunnen vergelijken met het bekende handboek van Merkelbach, die eveneens S. Thomas op de voet volgt. Het eerste deel (Pars fundamentalis) behandelt behalve de bekende tractaten (de ultimo fine, de actibus humanis, de lege, de conscientia, de virtutibus et vitiis in communi, de peccatis) ook de censuren; het tweede deel gaat over de goddelijke deugden, de voorzichtigheid en de rechtvaardigheid (waarin ook opgenomen de materie van het 4e, 5e en 8e gebod); in het derde deel komen de religio, fortitudo en temperantia ter sprake, en op het eind worden de status particulares (laici, clerici, religiosi) behandeld; in het vierde deel tenslotte worden de sacramenten en de aflaten besproken. Naar aanleiding van deze opbouw enkele opmerkingen. De algemene moraal is zeer uitvoerig, maar bevat veel wat gevoegelijk in de ethica kan worden behandeld. In het tractaat *de actibus humanis* wordt een en ander gezegd „de statibus pathologicis", zij het dan niet up to date; terecht heeft de kwestie van de „cooperatio in malum" hier haar plaats gekregen. Het tractaat *de legibus* wijdt lang en breed uit over de kerkelijke en burgerlijke wet, zoals gebruikelijk is maar aan het geheel geen goed doet. Bij de bespreking van de moraalsystemen doet de auteur geen keuze, al erkent hij dat het probabilisme theoretisch en practisch de meeste aanhangers telt. In het tractaat *de iure et iustitia* worden allerlei kwesties opgenomen, die door vele auteurs onder andere hoofden behandeld worden; met succes had hier ook de materie behandeld kunnen worden, die de auteur verzameld heeft onder de titel „de statu laicali". Het tractaat over de H. Eucharistie is zwak van opzet. De „usus matrimonii", die toch evident thuis hoort onder de deugd van temperantia, wordt jammer genoeg behandeld in het juridische tractaat over het huwelijk. In navolging van S. Thomas bespreekt de auteur de deugd van religio pas na de rechtvaardigheid: veel juister zou het zijn deze deugd onmiddellijk na de goddelijke deugden te plaatsen, voorafgaand aan de kardinale deugden. — Het werk is overzichtelijk gedrukt. Ieder tractaat begint met een schematisch overzicht, en op het eind van ieder deel vindt men een goed zakenregister; het laatste deel bevat ook een index van aangehaalde canones en een algemeen zakenregister over de vier delen te zamen. Drukfouten zijn helaas niet zeldzaam, ook in de eigennamen. Alles bijeen dwingt dit nieuwe handboek eerbied af; vooral voor moraalprofessoren een waardevol naslagwerk. Wij betwijfelen echter of het voor de „tirones" bruikbaar zal zijn. Drieduizend bladzijden is beslist te veel van het goede!

A. v. Kol

Wilhelm Heinen, *Fehlformen des Liebesstrebens in moralpsychologischer und moraltheologischer Würdigung,* Freiburg, Herder, 1954, 15 x 23, XVI + 526 blz., geb. DM 24.—.

Een leerling van Th. Muncker en van L. Bopp, nu zelf professor in de moraal en pastoraaltheologie te Fulda, heeft dit omstandig werk als Habilitationsschrift in Freiburg in B. ingediend. Het neemt zijn markerende plaats in onder de verdienstelijke pogingen der laatste jaren om de moraaltheologie te structureren van uit de caritas. Het boek is eerder beschrijvend en typerend opgevat dan wel systematisch en theoretisch ontledend. De psychologische inslag in de zin van de hedendaagse phaenomenologische, caracterologische en dynamische vorsing, is zeer sterk en verrijkt aldus ineens de schaars bedeelde moraalpsychologische literatuur. Daarom alleen reeds zal men een uitzonderlijke waarde toekennen aan deze studie. De gronddrang van de mens is liefde: begeerlijke liefde, overwegend geestelijke liefde (agape), eros-liefde als tussenvorm. „Intuieren, veneratio und unio sind im Vollzug der wertbetonten Eros-Liebe aufs engste integriert (miteinander verbunden). Diese drei Teilfunktionen sind prinzipiell offen zu dem erkennenden Glauben, zu der hoffend-erwartenden adoratio Gottes und zu der fruitio Dei in der vollendeten Agape, die allein den Eros zu sich emporziehen und verwandeln kann." (p. 30). Deze drievoudige liefde dient ontvouwd en geïntegreerd te worden in een evenwichtig menselijk leven. Waar dit niet geschiedt staat men voor de verwordingen van de liefde: het eigenlijk thema van het boek. Eerst komen de verwordingen van de begeerlijke liefde: van het streven naar bezit, naar macht en naar genot, aan de beurt. Daarna de ontaardingen van de geestelijke liefde in haar kennend, haar deemoedig vererend en haar minnend aspect. Eindelijk het tekortschieten van de Eros in zijn intuitionerende, zijn venererende en zijn verenigende gloed. Dit geraamte van het boek laat nauwelijks vermoeden wat een schakering van innerlijke en uiterlijke houdingen van de mens hierdoor worden gestructureerd. Men moet het boek over lengte van dagen doornemen om er de waarde van te schatten. Niet dat het moeilijk geschreven is — het zal ook niet-vaktheologen interesseren — maar omdat het zo rijk is aan velerlei karakterschetsen. De specialist zal het jammer vinden dat zoveel onderwerpen worden aangeraakt waar dan onmogelijk weer dieper op kan worden ingegaan. Het menselijk gemoed wordt wel zeer fel uit elkaar genomen, al ziet men bij nadere studie dat eenzelfde karakterontleding de verschillende aspecten van het werk verbindt. Herhalingen zijn schier

onvermijdelijk. Soms wordt het ietwat langdradig. Het telkens verwijzen naar de kinderjaren als bron van de verwordingen is, in al zijn belangrijkheid, ongenuanceerd en een beetje simplistisch. De dieptepsychologische beschouwingen verwijzen naar enkele goede bronnen, maar zijn toch niet voldoende verwerkt in de studie. Deze enkele opmerkingen ontnemen de grote waarde niet van dit origineel en verdienstelijk werk, dat in zijn lijn een geslaagde prestatie betekent. Een uitvoerig zaakregister verhoogt er de bruikbaarheid van.

A. Snoeck

KERKELIJK RECHT

A. Vermeersch S.J. - I. Creusen S.J., *Epitome Iuris Canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum*, II, (*Museum Lessianum, Section théologique*), Mechliniae-Romae, H. Dessain, [7]1954, 14 x 21, XVI + 637 blz., 180 B. frs.

Had het eerste deel reeds enkele jaren zijn zevende druk beleefd, nu is dan ook van het tweede deel de corresponderende druk verschenen. — Het boek van Vermeersch-Creusen behoeft geen krans. Het is merkwaardig hoe dit boek erin geslaagd is tezamen met beknoptheid en helderheid een grote wetenschappelijkheid aan de dag te leggen, terwijl een rijp oordeel in moeilijke vraagstukken bijna altijd een goede gids blijkt te zijn. Men kan vele handboeken naslaan, telkens keert men ten slotte weer terug tot dit inderdaad beroemd geworden handboek. Pater Creusen heeft er weer zijn beste krachten aan gewijd om te zorgen dat alle belangrijke documenten sinds de oorlog erin werden verwerkt. Moge het wederom in vele handen komen, bij de theologanten, maar ook bij de canonisten zelf.

J. Rietmeyer

Suso Mayer O.S.B., *Neueste Kirchenrechtssammlung. Die Gesetze der Päpste, die authentischen Auslegungen der kirchlichen Gesetze und die anderen Erlasse des Heiligen Stuhles seit Erscheinen des Codex iur. can., gesammelt und ins Deutsche übersetzt*. I, *1917-1929*; II, *1930-1939*, Freiburg i. Br., Herder Verlag, 1953-1954, 17 x 24, 566 en 632 blz., DM 36.— en DM 42.—.

Al spoedig na het verschijnen van de Codex Juris Canonici bleek het gewenst dat de authentieke interpretaties van de Commissio Cardinalium ad interpretandos canones werden verzameld en gerangschikt volgens de canones, opdat iedere canonist zou weten wat het geldend recht zou zijn. Bouscaren, Conte a Coronata, Kard. Bruno en Regatillo, om de voornaamsten te noemen, hebben er hun beste krachten aan gewijd. Toch bleef het voortdurend een verlangen bij alle canonisten dat een meer volledige verzameling van documenten die betrekking hebben op de canones systematisch zou worden uitgegeven. Immers niet alleen de interpretaties van de Commisie daartoe bestemd, maar ook instructies van de verschillende Romeinse Congregaties zijn voor het volledig begrijpen van de wettekst dikwijls noodzakelijk. Zo leefde bij vele canonisten het verlangen naar een soort repertorium waar men het nu geldende recht zou kunnen vinden. Suso Mayer O.S.B. heeft nu het grote werk op zich genomen en reeds twee delen zijn nu verschenen. Met een buitengewone acribie en een zeer grote nauwgezetheid en uitvoerigheid vindt men nu bij iedere canon de volledige weergave van de verschenen documenten. Het is wel duidelijk dat dit boek in geen bibliotheek van welk theologaat ook mag ontbreken. Het is in alle opzichten geslaagd.

Toch moet ons een opmerking van het hart. Het is natuurlijk uiterst moeilijk om een systeem te vinden waardoor men steeds bijblijft. Een losbladig systeem was daarvoor het enig mogelijke geweest. P. Mayer echter heeft gemeend in verschillende banden telkens de hele codex te moeten hernemen. De eerste band strekt zich uit over de jaren 1917-1929; de tweede band over de jaren 1930-1939. De derde band zal de documenten van 1940-1949 bevatten. Een vierde band die van 1950-1959. Nu is het wel duidelijk, dat wanneer men juist leeft in 1955, men dus de documenten sedert 1950 niet vermeld vindt, en men nog 5 jaar zal moeten wachten voor men deze in de nieuwe band zal aantreffen. Dit bezwaar wordt gedeeltelijk ondervangen door de kerkrechtelijke tijdschriften en door steeds nieuwe bijgewerkte edities van Regatillo, Bruno e.a. Hiermee blijven dus de juist genoemde werken hun waarde behouden, en zal het werk van Pater Mayer meer steun bieden voor wetenschappelijk werk, door zijn grote uitvoerigheid en bijzondere accuratesse. We mogen Schrijver dan ook uiterst dankbaar zijn voor zijn intense arbeid die ons een werk heeft geschonken dat zijn waarde zal behouden ook als een eventuele tweede druk van de Codex een feit zou worden. — Kortom kunnen we zeggen dat hier een groots en uiterst belangrijk werk voor ons ligt dat men niet meer missen kan, als men er mee heeft leren werken.

J. Rietmeyer

Paschalis CHANG TIENLUO O.F.M., *De Relationibus Iuridicis inter Superiores Regulares et Moniales exemptas ipsis subditas,* Monasterii, Verlag Regensberg, 1953, 15 x 21, VIII + 75 blz., DM 5.—.

G. PHILIPS, *Le rôle du laïcat dans l'Église,* (*Cahiers de l'actualité religieuse*), Tournai-Paris, Casterman, 1954, 14.5 x 21.5, 248 blz.

Franse uitgave van het werk, dat bij het verschijnen van de Nederlandse tekst reeds besproken werd in Bijdragen XIV (1953), 343-344.

J. DE REEPER, *A Missionary Companion, A Commentary on the Apostolic Faculties,* Dublin, The Richview-Press, 1952, 13 x 18.5, XVIII + 245 blz. 15/.

De ondertitel geeft onmiddellijk de inhoud van het boekje aan. Het commentaar op de Apostolische Faculteiten is zeer goed, helder en fris van vorm. Ook de bespreking van de problemen die bij faculteiten in het algemeen te pas komen, is kort maar volledig. Het boekje munt uit door zijn helderheid. Als Companion zou ik graag gezien hebben dat het op dunner papier en in nog kleiner zakformaat ware uitgegeven.

J. Rietmeyer

LITURGIE

Th. VISMANS O.P., *De plaats van de liturgie in het godsdienstig leven,* (*De eredienst der Kerk,* 2), Utrecht-Antwerpen, Het Spectrum, 1954, 15 x 22.5, 43 blz., f 2,—.

In dit tweede deeltje van de reeks *De eredienst der Kerk* wordt op rustige en heldere wijze gesproken over een der belangrijkste vraagstukken, waarvoor de liturgische beweging zich ziet geplaatst. In een eerste hoofdstuk wordt de verhouding persoon-gemeenschap, die S. terecht als het uitgangspunt ziet voor iedere bezinning op het gestelde vraagstuk, kort uiteengezet aan de hand van de excessen alsmede vanuit een positieve verklaring. Zich aansluitend bij *Mediator Dei* laat S. goed zien hoe liturgie en persoonlijke vroomheid om elkaar vragen en elkaar aanvullen, zodat hiermede iedere eenzijdigheid vermeden wordt. De vraag die S. zich stelt op p. 22, of nl. buiten de bisschoppen en priesters nog van Kerk sprake kan zijn, zouden we met Ignatius van Antiochië ontkennend willen beantwoorden. Als S. de principeen, op p. 11 uiteengezet, consequent doorwerkt, zal de bovengestelde vraag haar antwoord vinden. Wij verwijzen S. naar Semmelroth's *Die Kirche als Ursakrament,* waarin op deze quaestie in den brede wordt ingegaan. — In een tweede deel behandelt S. enige zeer practische vragen. Ook hier heeft ons dezelfde evenwichtigheid van zijn betoog goed gedaan.

J. Mulders

J.-A. JUNGMANN S.J., *Vom Sinn der Messe,* (*Christ heute,* III, 8), Einsiedeln, Johannes Verlag, 1954, 11.5 x 19, 79 blz.

De alombekende Innsbrucker liturgieprofessor heeft in dit boekje enige artikelen die reeds in verschillende tijdschriften waren gepubliceerd, gebundeld en voor een ruimere kring toegankelijk gemaakt. Het belang van het hier gebodene blijkt uit de verschillende titels: das Opfer der Kirche, Sonntagsfeier und kirchliches Leben, Gefährdungen der Messe als Feier der kirchlichen Gemeinschaft, en tenslotte: eucharistische Andacht im Wandel. Bijzonder goed zijn o.i. het tweede en derde hoofdstuk, alwaar S. uit zijn uitgebreide kennis van de geschiedenis der liturgie put en tot interessante en lichtgevende conclusies komt.

J. Mulders

Dom Lambert BEAUDUIN O.S.B., *Mélanges Liturgiques, receuillis parmi les oeuvres de Dom L. Beauduin à l'occasion de ses 80 ans* (*1873-1953*), Louvain, Centre Liturgique, Abbaye du Mont-César, 1954, 18 x 25, 269 blz.

Men mag het Liturgisch Centrum der Abdij van Keizersberg oprecht gelukwensen én om de verzorgdheid van deze uitgave én om de keuze van deze waardevolle stukken uit het baanbrekend liturgisch werk van Dom Lambert Beauduin. Deze keuze omvat drie delen: I. Principes du mouvement liturgique, met een korter artikel over „La piété liturgique de l'Eglise" en een uitgebreidere, meesterlijke studie „Essai de manuel fondamental de Liturgie". II. Le cycle liturgique: enige hoofdzakelijk geschiedkundige studies over de Advent, het Kerstfeest, de Vasten, het Paasmysterie en het Pinksterfeest. III. Questions diverses, nl. 3 opstellen over de Eucharistische liturgie in het Concilie van Trente, over de Parochiegeest in de traditie en over het Westen in de leerschool van het Oosten. Alle vrienden van de liturgie zullen zich erover verheugen dat deze liturgische opstellen, die over verschillende

en vaak niet meer te vinden tijdschriften verspreid waren, aldus in eenieders bereik worden gesteld. Ook vermoeden we dat men moeilijk aan de grote Liturgist, die Dom Lambert zijn hele leven door is geweest, een mooier geschenk had kunnen aanbieden bij zijn 80e verjaring. Ten zeerste aanbevolen!

J. De Munter

Charles BECKER, *La nuit Pascale*, Introduction de J.-A. JUNGMANN S.J., trad. de l'allem. par Benoît LAVAUD O.P., Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1954, 11.5 x 17.5, 246 blz., 54 B. frs.

Mgr VILLEPELET, *La veillée pascale*, (*Présence du catholicisme*, n. 16), Paris, Téqui, 1954, 12 x 19, 119 blz., ing. 360 Fr. frs.

De auteur, bisschop van Nantes, heeft in dit werk zijn vastenpreken uitgegeven, die hij in 1953 voor zijn diocesanen heeft gehouden. Men vindt er een bevattelijk dogmatisch, liturgisch en historisch commentaar op de nieuwe liturgie van de Paasvigilie.

P. van Doornik

E. BRUNINGS O.F.M. - G. DEVOS O.S.B. - P. SYMONS O.S.B. - P. DOULIEZ, *Psalmen .... ook voor ons?*, Leuven, Liturgisch Centrum, Abdij Keizersberg en Alverna Gld., Interdiocesaan Liturgisch Secretariaat, 1954, 13.5 x 21, 39 blz.

De volkstaal dringt zich meer en meer op tot in de gewijde ruimte van de Liturgie. In Duitsland, Frankrijk, en onlangs in de V.S. werd zij zelfs opgenomen in de bediening van de Sakramenten. Wat met het psalmenzingen? E. B. stelt het probleem: trouwe vertaling van de gewijde tekst, of vrijere psalmenberijming; gregoriaans of melodie aangepast aan de eigen wetten en het klimaat van de volkstaal en -ziel. G. D. en P. S. verdedigen resp. hun eerste proeve van aanpassing naar het voorbeeld van de franse recitatiefvorm ingevoerd door J. Gélineau, en hun vertaling, waarin tevens een bepaalde metriek (jambisch en derg.) werd bewaard. P. D. geeft een nogal strenge critiek van het werk van J. Gélineau en verdedigt het gregoriaans. Belangrijke probleemstelling, die de aandacht vraagt van alle priesters en leken, die begaan zijn met de herleving van de liturgische volksdevotie.

P. Fransen

KERKGESCHIEDENIS

Sven STOLPE, *Das Mädchen von Orleans. Das Schicksal von Jeanne d'Arc*, Frankfurt a/M, Josef Knecht, 1954, 15 x 22, 421 blz., geb. DM 15.80.

De door „Spiel in den Kulissen" bekende schrijver schenkt ons in dit boek een biographie, die met grote liefde maar tevens met zeer nuchtere historische critiek Jeanne d'Arc in haar leven en persoonlijkheid van alle politieke, sentimentele en legendarische onzin bevrijdt. Ook de historische gebeurtenissen, daden en omstandigheden brengt hij tot hun ware betrekkelijke verhouding terug om in hen het eeuwige, inwendige heiligheidsgebeuren te achterhalen. Terecht ontdekt hij in Jeanne's leven een verwezenlijking van wat hij mystiek noemen wil: over morele en ascetische scholing heen samen met Christus in de wil van de Vader opgaan tot de uiteindelijke zelfvernietiging in het offer en dit alles in een gezonde, evenwichtige menselijke natuur. Het boek is een overtuigende weerlegging en veroordeling van iedere poging Jeanne's leven van uit een louter natuurlijk, niet specifiek katholiek standpunt te benaderen zoals bv. Anatole France en Jacques Cordier het hebben gedaan. Met Jeanne komt men in sferen, „ontoegankelijk voor het soort mensen, die hun zielevermogens laten verkwijnen en uit hun zielsinvaliditeit een hoogmoedig gebouw van het „weten" optrekken, terwijl ze alles verloochenen wat ze in hun blindheid niet ontdekken, in hun willoosheid niet kunnen bereiken, in hun lafheid niet kunnen geloven en in hun egoïsme niet kunnen beminnen." „Van uit het perspectief ener kikvors gezien, verzwinden alle bergtoppen. Dit betekent echter niet dat er geen bergtoppen te vinden zijn noch dat de kikvors Het Normale vertegenwoordigt." De interpretatie, welke Ida Friederike Görres, in een overigens interessante en uitgebreide inleiding over de heiligheid in de Kerk, aan Jeanne's afzweren harer stemmen verleent, kan men wel betwisten.

J. Crick

Hugo ZWETSLOOT S.J., *Friedrich Spee und die Hexenprozesse. Die Stellung und Bedeutung der Cautio Criminalis in der Geschichte der Hexenverfolgungen*, Trier, Paulinus Verlag, 1954, 17 x 24, 345 blz., geïll., DM 18.50.

Wie zich in de geschiedenis der heksenprocessen verdiept, betreedt een wereld zonder licht en warmte, een wereld waar slechts vertwijfeling, haat en blind vooroordeel heersen.

Meer dan vier eeuwen duurde deze verschrikkelijke waan die telkens weer oplaaide en soms hele streken en dorpen decimeerde. Dat in de christelijke wereld van de late Middeleeuwen tot aan de 18e eeuw toe zulk een gruwelijke waan heeft kunnen heersen is een van de huiveringwekkende mysteries van de geschiedenis. Toch zijn er, ook in de tijden van de heftigste vervolging, lichtende figuren geweest, die deze duivelse waan doorzagen en niet ophielden voor waarheid en recht hun stem te verheffen. Zulk een figuur is geweest Friedrich Spee (1591-1635), die in zijn Cautio Criminalis een vlijmende critiek schreef op deze aberratie. — Deze dissertatie geeft ons niet alleen een uitstekende biografie van Spee — benevens de bibliografie en de beschrijving van de invloed die Spee's beroemde boek gehad heeft — maar aan de hand van de Cautio worden uitvoerig alle bijzonderheden en phasen van *het heksenproces als zodanig* beschreven: de onschuldige slachtoffers, de verantwoordelijkheid van de rechters, de moraaltheologische dwaling die eraan ten grondslag lag, de folteringen, de indicia, de denunciatie; ieder afzonderlijk punt geïllustreerd met feitenmateriaal uit andere heksenliteratuur en uit acten van heksenprocessen. Het heksenproces als zodanig, als een heel bijzondere vorm van het strafproces, werd nog nooit grondig bestudeerd. De auteur vult deze lacune aan. Deze verdienste van zijn arbeid is des te belangrijker omdat de persistentie van de heksenwaan juist uit de procesmethode zelf te verklaren is: deze methode stimuleerde de waan omdat deze waan juist in het proces zijn hoogtepunt bereikte; derhalve een bijna niet te doorbreken circulus vitiosus van waan tot proces en van proces tot waan. — Bovendien bestudeert S., uitgaande van Spee's werk, de hele geschiedenis en ontwikkeling van het heksenwezen vóór en ná 1631. Het boek is er wel zwaarder leesbaar door geworden, maar tevens uitgegroeid tot wat men met recht *een standaardwerk* mag noemen voor heel de uit- en inwendige geschiedenis van het heksenwezen. Voetnoten en bibliographie getuigen van een respectabele bronnenstudie en geven tevens een practisch volledige oriëntatie op dit terrein. Het boek is tenslotte rijk geïllustreerd met oude afbeeldingen van verhoren, folteringen en terechtstellingen. Een onmisbaar werk voor iedere kerk- en cultuurhistoricus.

J. Rupert

P. FERNESSOLE, *Pie X, Essai historique*, II, *Du Vatican à la gloire du Bernin*, Paris, P. Lethielleux, 1953, 13 x 20, 538 blz., ill., ing., 1775 Fr. frs.

Steunend op een overvloedige documentatie, gebruikmakend van de officiële documenten van de H. Stoel, doorloopt schrijver in dit tweede deel de 11 jaren van het Pontificaat van Pius X. De ruime activiteit, die samengevat ligt in de spreuk „Omnia instaurare in Christo" gaat geen enkel gebied van het kerkelijk leven voorbij, zonder de nodige aanpassingen te hebben verwerkelijkt, vereist door die moeilijke tijd. De grote en heftige strijd tegen het Modernisme verstevigde de katholieke leer maar bracht ook noodzakelijk maatregelen mee om het kerkelijk leven te beveiligen. Ook de pijnlijke moeilijkheden met de *Action Française*, de sociale strijd, de theorie van de scheiding van Kerk en Staat en de zich meer uitbreidende betrekkingen tussen de H. Stoel en de diverse Staten, gaven aan dit Pontificaat een strijdend karakter, dat de beoordeling daarover niet vergemakkelijkt. Dit alles wordt door S. aan de hand van menigvuldige documenten, waarvan sommigen nog onuitgegeven, ruim besproken en daaruit rijst Pius X op als een groot verdediger van de rechten van de Kerk. Bovendien breidde zijn activiteit zich ook uit op binnenkerkelijk terrein: Liturgie, Kerkelijk Recht, Vorming van de clerus en Missies genoten de ruime belangstelling van de Heilige Vader. En door dit alles heen gloort de grootste roem van de Paus: zijn inwendig leven en zijn heiligheid. S. heeft dit alles te weinig tot een vlotte eenheid weten te verwerken, zodat de overvloedige détails enigszins afbreuk doen aan de overzichtelijkheid. Bovendien is er ook te weinig proportie in de behandeling van de onderdelen, zodat het wel lijkt dat Pius X meer inspanning heeft gewijd aan Frankrijk dan aan de rest van de hele christenheid. Toch willen we dit werk aanbevelen aan ieder die het Pontificaat van Pius X wil zien vanuit de diepe inspiratie die het bezielde: „Omnia instaurare in Christo".

R. Loyens

Peter MEINHOLD, *Der Katholizismus in Schleswig-Holstein in den letzten hundert Jahren, Eine geschichtliche und kirchenkundliche Untersuchung*, (*Schriften des Vereins f. S.-H. Kirchenges.*, 1. Reihe 20. Heft), Preetz/Holstein, J. M. Hansen, 1954, 15.5 x 22, 148 blz., ing. DM 4.—.

De vestiging en ontwikkeling van het Katholicisme in S.-H. verloopt volgens een dubbele beweging. Eerst hebben wij de periode van emancipatie van de weinige Katholieken, die in die streken zijn overgebleven: moeizaam en dikwijls vruchteloos onder het regime van Denemarken en de Deutsche Bund, succesvol na 1864, wanneer met de Duits-Deense oorlog S.-H. de voordelen van de Pruisische wetgeving op het gebied van godsdienstvrijheid zal kunnen delen. Dr Paulus Melchers, bisschop van Osnabrück zal gedurende die tijd een voorname rol spelen. Dan volgt de periode van uitbreiding en groei. In 1868 wordt S.-H.

een Apostolische Prefectuur onder Osnabrück: tussen 1880 en 1910 zullen het leger, de marine, de scheepswerven en de opkomende industrie een sterke aanwas van de K. bevolking aanbrengen. Evenzeer ook de typische Pruisische beambtenpolitiek, die in Protestantse landen bij voorkeur K. ambtenaren plaatste. Na 1945 wordt dit aantal aanzienlijk vermeerderd tot 6% van de gehele bevolking door de vele vluchtelingen uit het Oosten. Bepaalde problemen stellen zich: gemengde huwelijken, het overlopen van de ene confessie naar de andere en de geloofsafval, het onderwijs.

P. M. is een gelovige Lutheraan, Professor aan de Universiteit van Kiel. Niet alleen is de toon en de hele uitwerking, die vooral door statistieken wordt gedragen, opvallend objectief en sereen, maar eerbiedig en begrijpend. Door heel het boek loopt één grondidee, die S. dierbaar lijkt, en terecht! Men kan deze pas naar waarde schatten, wanneer men ze ziet tegen de achtergrond van een bij sommige kringen van de Evangelische kerk opkomende politieke strijd tegen de K. bevolking aldaar. Onze vijand is niet het R. Katholicisme, maar het sterk om zich heen grijpende ongeloof. Vooral in S.-H. is sedert 1925 het aantal vrijdenkers en zg. „Gottgläubigen" sterk toegenomen, en wel nergens in deze mate als in deze streken, en in Hamburg, Bremen en Kiel. Wij staan voor de tragiek van de volledige ontkerstening van de massa, die alle christenen voor een hoge verantwoordelijkheid stelt. Dit is de speciale oecumenische verdienste van deze studie. P. Fransen

Roger AUBERT, *La théologie catholique au milieu du XXe siècle*, Tournai-Paris, Casterman, 1954, 14.5 x 21, 104 blz., 39 B. frs.

Waar is de katholieke theologie aan toe bij het ingaan van de tweede helft dezer eeuw? Vanuit de brede en soliede informatie, die wij van hem gewoon zijn, tracht de bekende Leuvense Kerkhistoricus ons in enige grote lijnen het antwoord te schetsen. De jaren 1935-1950 staan in het teken der vernieuwing. Aubert onderscheidt: „le renouveau biblique" — „les renouveaux liturgique et patristique" — „ouverture au monde moderne: une théologie du laïcat, de l'histoire et des réalités terrestres" — „face à l'existentialisme et à l'oecuménisme: le sujet chrétien et la communauté ecclésiale". Al is het overzicht hier en daar wat vlak en hadden wij gaarne meer theologisch-kritisch perspectief gezien bij de beschrijving der actuele stromingen, ook zó blijft het een uitermate leerzaam en stimulerend werkje.

F. Malmberg

Spicilegium Historicum Congregationis SSmi Redemptoris. Excerptum. Annus I 1953, fasc. 1-2, Roma, Collegium S. Alfonsi de Urbe, 1953, 17 x 24, 62 blz.

Op 27 Juni 1953 overleed de Nederlander Leonardus Buijs C.ss.R., die van 1947 af de leiding had over zijn Congregatie. Op 2 Februari 1953 ondertekende hij het decreet, waarbij hij een tijdschrift oprichtte, „in quibus documenta et studia minora variaeque notitiae ad nostram historiam spectantes edantur". De eerste 58 blz. van het eerste fascikel, die ons werden toegezonden werden gewijd aan een overzicht van het leven en werk van P. Buijs. De meeste aandacht wordt besteed aan zijn generalaat. Men vindt hier beschouwingen over zijn rondzendbrieven, zijn dienstreizen, de bloei der Congregatie gedurende zijn generalaat, zijn zorg voor de vormingshuizen, de wetenschappelijke studie, de bevordering van de verering en de geest van St. Alfonsus. P. Grootens

PROTESTANTICA

Lutheran Cyclopedia, edited by Erwin L. LUEKER, Saint Louis, Miss., Concordia Publishing House, 1954, 16 x 24, 1160 blz., geb. 3.50 Dollar.

De „Lutheran Church-Missouri Synode" ontstond rond het midden van de XIXde eeuw, toen verscheidene groepen van Duitse Lutheranen hun land verlieten, omdat zij dachten hun Luthers geloof niet meer zuiver te kunnen bewaren onder het systeem van de „Preusische Union". Deze absolute trouw aan de Schrift naar de leer van Luther en de Lutherse Belijdenisschriften („quia" en niet „quatenus") is hen altijd bijgebleven, en heeft hen gemaakt tot de meest strenge confessionalistische kerk in de V.S., zodat zij tot nu toe eerder weigerig staan voor wat zij noemen „unionism". Deze encyclopaedie werd dus opgesteld, met echt Duitse degelijkheid, en Amerikaanse vlotte bondigheid, in de schoot van deze kerk. 7.550 trefwoorden met 112 medewerkers beslaan ten slotte het hele gebied van de Bijbelleer, Theologie, Kerkgeschiedenis, de verschillende activiteitsvormen en de missionering van alle christelijke kerken, met de nadruk natuurlijk op de Lutherse tak in het Christendom. Vele artikels zijn erg kort, soms al te summier. De encyclopaedie is echter zeer waardevol voor alles wat de V.S. betreft. Hier hebben wij langere, soms zeer uitvoerige stukken, met uitgebreide bibliografie. Vanzelfsprekend valt de nadruk op de geschiedenis, de leer en de activiteit van de Missouri-Synode. Zeer verzorgd worden ook de sekten, de Amerikaanse

werken en organisaties, de opvoedkunde, de missionering over de wereld, en de muziek, soms met tabellen en statistieken.

De R.K. Kerk wordt haast op elke blz. vermeld. In de korte en niet controverse artikels is de informatie bevredigend, soms zelfs verzorgd, en bij heiligen en grote namen waarderend. Maar overal waar de controverse geraakt wordt staan wij voor de meest ontstellende bevooroordeeldheid, die soms overslaat tot nauwelijks bedwongen spot (bv. bij de relikwieën) en vijandigheid, waarbij het erg moeilijk wordt nog goede trouw te blijven veronderstellen. Of is het dan toch waar, wat mij door iemand, die uit de V.S. terug kwam, werd gezegd over de inter-confessionele verhoudingen aldaar: „La plus grande tolérance dans l'ignorance mutuelle la plus absolue!" Geen enkele ontwikkelde en psychisch normale Protestant uit Europa zou dit „corpus doctrinae" nog willen onderschrijven! Enkele der meest opvallende punten: 1½ kolom voor Mariolatry, en 2 regels voor Mariology; fantastische veronderstellingen over het celibaat; Henry Suso, Jan Ruysbroeck, Thomas a Kempis werden in de Middeleeuwen door de Kerk op dezelfde voet gezet als Hus en Wyclif (461); Joseph de Maistre, a French Jesuit! Dit laatste zal wel een freudiaanse „Fehlleistung" zijn, want zelfs de Paus moet het onderdoen in boosheid voor de Jesuïeten. Eénmaal werden dezen voorbij gestreefd door de Dominikanen, en dat was met de Inquisitie!

P. Fransen

Edo OSTERLOH - Hans ENGELLAND, *Biblisch-theologisches Handwörterbuch zur Lutherbibel und neueren Uebersetzungen,* 10. Lieferung, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, 20 x 28, in zijn geheel 748 kol., ing. DM 49.50 met aparte band DM 3.—.

Herhaaldelijk mochten wij reeds de verschillende afleveringen van dit woordenboek bespreken. Het is een woordenboek voor dagelijks gebruik, zonder wetenschappelijke pretentie, maar waarvan de verschillende artikelen meestal goed gefundeerd blijken. Uiteraard vervallen sommige medewerkers — er zijn er 49, waarvan 28 als „Pastor" of „Rektor" in het apostolaat staan en slechts 12 universiteitsprofessoren meer uitsluitend zich met theologie inlaten — tot een louter ordenen van verschillende bijbelcitaten. Zo hadden wij toch iets meer willen horen over de eigen opvatting van Johannes' waarheidsbegrip. Enkele artikelen gaan dieper in op vragen van Bijbelse theologie. Zo troffen ons speciaal het artikel van Dr Anna Paulsen over de „wedergeboorte", het artikel van H. Engelland over het „Woord Gods", waar sober en beginselvast de Entmythologisierung van Bultmann wordt veroordeeld. Zeer interessant is een kleine studie van dezelfde schrijver over het „wonder", en hierbij aansluitend zijn theologische en bijbelse beschouwingen over de „Voorzienigheid". Ook voor ons R.K. theologen kan dit woordenboek zijn betekenis hebben: het geeft ons een inzicht in een gezond-religieuze bijbelleer en -spiritualiteit van gelovige Lutheranen, en bezorgt ons tevens een handig overzicht van het gebruik en de betekenis van een speciaal woord of begrip in het Oude en het Nieuwe Testament.

P. Fransen

Hans GRASS, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin. Eine kritische Untersuchung,* C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh, 1954, (*Beiträge zur Förderung christlicher Theologie,* 2 Reihe, 47 Band), 15 x 22, 285 blz., DM 24.—.

Schr., leerling van Althaus, wil komen tot een vernieuwing van de lutherse Avondmaalsleer. Hiertoe moet eerst het standpunt van Luther zelf nauwkeurig bepaald worden. Schr. tracht dit te bereiken door het probleem van de realis praesentia in het middelpunt te zetten en de systematische samenhang van deze leer met vooral de christologie van de grote Reformator te onderzoeken. Een vergelijking met Calvijns leer over de realis praesentia, eveneens in samenhang gezien met diens christologische opvattingen, brengt dan de eigen stellingname van Luther nog duidelijker aan het licht. Merkwaardig is, dat schr. uitsluitend historisch-systematisch te werk gaat. Met opzet houdt hij de exegese van de instellingswoorden bij Luther en Calvijn buiten zijn betoog. Men vraagt zich echter af, of zodoende geen geweld wordt gepleegd aan de eigen leer van Luther. Luthers eigen exegese immers van de instellingswoorden lijkt ons heel wat meer bepalend voor zijn stellingname inzake de realis praesentia dan zijn christologie. Ook al werpt de laatste inderdaad verrassend licht op bepaalde aspecten daarin. Calvijn komt in deze studie slechts half tot zijn recht. Mogelijk is dit te verklaren uit de beperking, die het onderwerp zelf de auteur heeft opgelegd; de Avondmaalsleer van Calvijn immers vraagt een confrontatie met die van Zwingli. In deze 2e uitgave werden ingrijpende veranderingen aangebracht in het 3e hfdst. van het 1e deel, doordat hier E. Bizers „Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreites im 16 Jahrhundert" verwerkt en wat Luther betreft, aangevuld werden.

S. Trooster

Melanchtons Werke, II, *Loci von 1559,* 2. Teil, hrsg. von H. ENGELLAND, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1953, 13 x 19, XII + 464 blz., Ganzleinen DM 16.50.

Voor de grote betekenis van deze op 6 delen begrote „Werke in Auswahl" in het raam van de uitgaven van Melanchton's werken verwijzen wij naar *Bijdragen*, XIV (1953) 101-102, alwaar dl. I en dl. II, 1 besproken werden. Dit deel — II, 2 — geeft het vervolg van Melanchton's Loci van 1559. Ook hier zijn in de noten de tussen de eerste (1521) en laatste uitgave (1559) liggende edities van de Loci verwerkt. Achter de Loci is nog, van blz. 781-816, het door Melanchton zelf samengestelde steekwoordenregister van theologische begrippen opgenomen: „Definitiones multarum appellationum, quarum in Ecclesia usus est". In lexiconvorm opgebouwd, biedt dit register de eerste poging om de lutheraanse opvattingen in korte definities samen te vatten; het kan daarom aanspraak maken op de bijzondere belangstelling van de specialisten. J. R.

Prof. D. Dr Wolfgang TRILLHAAS, *Das Apostolische Glaubensbekenntnis.* (*Glaube und Lehre*), Witten/Ruhr, Luther-Verlag, 1953, 14 x 21, 107 blz., ing., DM 3.50.

Kan de moderne „gebildete" mens nog geloven in wat de kerken hem voorhouden, is de centrale bekommernis van dit werkje, dat speciaal voor leken geschreven werd. Eerst komt een kort historisch overzicht van de wetenschappelijke critiek op het Symbolum, waarop een beknopte beschrijving van zijn ontstaan, en, ten slotte, in het belangrijkste deel, voor elk vers een critisch, apologetisch en dogmatisch commentaar. S. wil voorzeker het ware geloof „redden", en doet dit met een wijze voorzichtigheid tegenover de vele al te zelfzekere vormen van autonome „critiek". Hij wordt echter hierin ten zeerste gehinderd door een onvoldoende kennis van de evolutie van de geloofsleer, vooral wat de Triniteit betreft (b.v. Vader-Schepper, 36-38; leer van de H. Geest), en meest door een zeer gebrekkig theologisch inzicht (b.v. de Godheid van Christus is niet volledig gelijk aan de Godheid van de „Verborgen God", de Vader, waarbij wij iets van de eigen Triniteitsleer van E. Brunner menen te mogen onderkennen). Dogmatiek gaat bij hem gauw lijken op theologie, waarbij onmiddellijk het spook komt opdagen van de metaphysiek! Deze zal incidenteel niet veel meer betekenen dan „mythos". Enkele keren meesten wij hem betrappen op sterke onwetendheid (bv. wat hij zegt over de „creatio continua" en het pantheïsme, 103; in de R.K. Kerk heeft men wel een octaaf van Pinksteren! 83). Het meest tragische en aangrijpende in dit werk lijkt ons wel deze ontstellende paradox: de Lutherse Reformatie is voor een belangrijk deel ontstaan uit een rechtvaardig verlangen om de Majesteit van Gods Woord boven alles te bevestigen. Dit werk echter getuigt van een vernederende vreesachtigheid en schuchterheid tegenover de zg. moderne „verklaarde" mentaliteit. Wanneer men dit boek ter zijde legt, vraagt men zich met rede af: wie heeft hier ten slotte het laatste woord: God in zijn Kerk, of de moderne mens, waar S. ondanks zijn fundamentele geloofstrouw en -moed zo verlegen mede zit? P. Fransen

Emanuel HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, V, Güttersloh, C. Bertelsmann, 1954, 16 x 23, VII + 664 blz.

De strijd tussen geopenbaard geloof en waarheidsgetrouwe wetenschap en wijsbegeerte is het hoofdthema van deze meesterlijke historische synthese, die met dit Vde deel besloten wordt. In de XIXde eeuw, de periode, die door dit boek wordt bestreken, bereikt de spanning een hoogtepunt. Het Neologisme uit de Aufklärung is ontwikkeld tot een religieus rationalisme, waarbij de beweringen uit de christelijke Openbaring aan het oordeel van de Rede worden onderworpen. Deze stroming staat nog onder de invloed van Kant. Ook de H. Schrift wordt ter historische verantwoording geroepen. Hiertegen verzet zich het „Supranaturalisme" van zeer verschillende inspiratie, maar vooral onder de druk van een hernieuwd Piëtisme. Hieruit ontstaat voor het eerst in de schoot van de Evangelische kerken de dringende vraag naar het wezen van de Kerk. De liberale opvatting (onzichtbare kern, zichtbare verschijning) samen met de opvatting van Hegel en Schleiermacher bezetten de linker vleugel, de orthodoxie met de compromis-theologen de rechter. De nationale kerkidee wordt naar voren gebracht door de Deen Grundtvig. De strijd breidt zich verder uit tussen de compromis-theologie en een vernieuwd luthers confessionalisme. Een nieuwe aanval breekt los van de zijde van de opkomende historische kritiek (Strauss en Baur). En zo zijn wij dan aangeland bij het einde van de XIXde eeuw, wanneer het atheïsme, het materialisme, het evolutionisme en het marxisme een laatste stormloop voorbereiden tegen het Christendom. Hiermede sluit het boek en tevens het hele werk.

De heldere en uiterst gedocumenteerde beschrijving van deze ontwikkeling, de voorliefde voor het essentiële, zouden op zich zelf deze studie reeds onder de beste laten rangschikken. Maar in de uiteenzetting worden drie monographieën ingelast, die trouwens het geheel dragen, en het een uitzonderlijke waarde geven: het Christendom, zoals het werd verdedigd door Hegel, door Schleiermacher in zijn laatste werk „Dialektik" en door Sören Kierkegaard. Ondanks de abstracte speculatieve inhoud komt de lezer onweerstaanbaar

onder de ban van de haast volmaakte beheersing van deze ontzaglijk uitgebreide en zo delikate stof. Maar er is iets meer. De schrijver is er zelf mede betrokken. Hij zelf behoort tot deze generatie, en liberaal voelend, verdedigt hij de christelijke inzichten van deze grote Duitse denkers. Schrijver is in zekere zin niet meer van onze tijd. Het Christendom denkt hij al te zeer in beperkt Europese, en eerder nog in Duitse humanistische vorm. Hij staat niet open voor het Christendom als wereldgodsdienst, tenzij wellicht van uit de speculatieve visie van Hegel, noch voor de moderne oecumenische tendenzen. Maar op dit beperkte christelijke vlak ontwikkelt hij een wetenschap van een uitzonderlijke voldragenheid. Wij moeten voorzeker bekennen, dat onze opvattingen over de waarheid, de vrijheid en het humanisme in zijn eigen nationale vormen en als algemene zuivere menselijkheid van uit de belichting van onze tijd en vooral van een dieper Christendom zeker merkelijk verschillen van de zijne. Maar de oprechtheid, waarmede hij deze oude vanen volgt, de wetenschappelijke moed en werkkracht, welke hij veil heeft, de kennis en uitgebreide belezenheid, die hij opbrengt, moeten eenieders eerbied en waardering wekken. P. Fransen

Bengt Sundkler, *Church of South India, The Movement towards Union, 1900-1947*, London, Lutterworth Press, 1954, 14 x 22.5, 457 blz., geb. 25/.

B. Sundkler, Pastor van de Zweedse Kerk, missionaris in Zuid- en Oost-Afrika, daarna „Research Secretary" bij de „International Missionary Council", en nu Professor in missiologie aan de Universiteit van Uppsala, bracht slechts vier maanden in India door om persoonlijke contacten en directe informatie te winnen. Zijn ambt en vroeger werk stelde hem echter in staat een geweldige massa van dikwijls nog onuitgegeven materiaal te bereiken en te verwerken. Zijn studie kan dus nog niet af zijn. Maar als eerste poging om een geschiedenis te schrijven van de oorsprong en de wording van de „Church of South India" verdient dit boek onze gehele aandacht. Het is immers, op een concreet plan, een der meest spannende problemen van het moderne oecumenisme, zoals het werkt en leeft in de Reformatie, althans buiten Europa. Wat zeker van meet af aan treft, is het feit, dat de jonge volkeren, die pas de laatste eeuwen in het Christendom werden opgenomen, zeer weinig „feeling" hebben voor de religieuze verdeeldheid, zoals deze heerst in Europa en de V.S. Tevens staan zij voor de ontelbare heidense massa's, zodat de nood aan eenheid nog intenser gevoeld wordt dan in onze oudere christelijke landen, waar wij, jammer genoeg, haast verzoend lijken met de verdeeldheid in wat Christus één heeft gewild. S. volgt het verloop van de feiten, die tot de eenheid hebben gebracht van Presbyteranen, Congregationalisten, Methodisten en Anglikanen. Rond het begin van deze eeuw ontstaat onder evangelische (in de Engelse betekenis van evangelical) invloed de „South India United Church" tussen twee Schotse Presbyteriaanse gemeenschappen en de „Dutch Reformed Church of America". In 1908 sluiten de Congregationalisten zich aan. Na een sterk „evangelical" geïnspireerd initiatief nemen de Anglikanen de leiding over, terwijl de stuwkracht van de Amerikaanse missionarissen als Eddy overgaat naar de Indiërs, o.a. Azariah, de beroemde bisschop van Dornakal, en H. Sumitra. De mannen van de actie worden weldra opgevolgd door de theologen, waarbij Oxford, Cheltenam en Boston hun woord meespreken. De centrale vraag gaat natuurlijk over het „constitutional" of het louter „historical episcopate" (d.i. „a mere acceptance of the fact of episcopacy, and not any theory as to its character"). Men grijpt terug naar de Vaders, zoekt naar de vormen van de Eerste Kerk. Praktijk en theorie worden intussen voortdurend gedreven door een sterker wordend verlangen naar eenheid, vooral bij de Indiërs. In 1929 komt „The First Scheme of Union", in 1932 wordt deze verbeterd, in 1935 volgt een zware crisis en op 27 September 1947, een maand na de onafhankelijkheidsverklaring van India heeft de plechtige Inauguratie plaats. Het is een spannend verhaal, vooral in deze tijd. Iets van het oude Europa heeft afgedaan! Dat dit de goede oplossing is, is voor een R.K. moeilijk te aanvaarden. Wij zouden toch niet denken, dat de goddelijke Voorzienigheid daar buiten staat. Een rijke index en uitvoerige opgave van de bronnen, vooral van de handschriftelijke (rapporten, notulen, enz.), geeft aan dit rustig en objectief geschreven werk een grotere bruikbaarheid.

P. Fransen

J. S. Reynolds, *The Evangelicals at Oxford, 1735-1871*, Oxford, Basil Blackwell, 1954, 14.5 x 22, XI + 212 blz., geb. 25/.

Gewoonlijk meent men, dat de „Evangelicals" als beweging in de Kerk van Engeland, wel hun ontstaan te danken hadden aan de actie van G. Whitefield en de broeders Wesley in Oxford, maar dat weldra, vooral na de veroordeling van de „Six Students" de hele beweging een nieuw tehuis vond in de zusteruniversiteit van Cambridge. De bedoeling van S. is juist aan te tonen, dat dit een al te simplistische voorstelling van zaken is. De „Evangelicals" zijn geen georganiseerde partij, noch een aparte denominatie. De meesten

wilden trouw blijven aan de principes en praktijken van de gevestigde Kerk. Zo bestaat het werk van S. vooral hierin al de namen te achterhalen van personen, die evangelisch gezind waren, en in Oxford, of, na hun verblijf aldaar, elders een invloedrijke plaats hadden bekomen. Het is als een qualiteitstest, die hij op de beweging in Oxford toepast. Daarbij volgt hij de feiten op de voet, zonder zich verder in te laten met ideeën en theologische disputen. Van 1735 tot 1744 hebben wij de opkomst van de „evangelicals", die hij vergelijkt met de latere Oxfordbeweging. Daarop volgen de invloed van Jane en Haweis, en na een eerste zware crisis, de opkomende invloed van sommige „colleges", als Edmund Hall onder Crough, Wilson en Hill, St. John's en Magdalene. Onder de Oxfordbeweging hebben wij een sterk evangelisch verzet, met Symons vooral, en na de mislukking van de „Tractarians" een parallel teruglopen van de evangelische invloed in Oxford, daar de evangelische families hun zonen niet verder naar deze universiteit sturen willen. Een uitvoerige index komt op het einde van het boek erg gelegen, daar in het hele werk zo veel namen voorkomen. P. Fransen

Daniel JENKINS, *Congregationalism: A Restatement*, London, Faber & Faber, 1954, 13 x 19.5, 152 blz., geb. 10/6.

De oecumenische beweging brengt in zekere zin elke kerkelijke gemeenschap uit haar „splendid isolation" door een nauwer contact met andere denominaties. De onvermijdelijke en tevens uiterst vruchtbare terugslag is een ernstig gewetensonderzoek over de eigen geloofsleer en -praktijk. Jenkins, een Engelse Congregationalist, met veel contacten in de States, doet dit voor zijn eigen kerkgemeenschap in Engeland en Amerika. Enerzijds wijst hij op een dieper beleven van de eigenheid van het C.: „faith, founded freedom and fellowship". Zeer sterk legt hij de nadruk op een gelovige opvatting van de christelijke vrijheid, zoals zij in het C. wordt voorgestaan, wil men niet vervallen tot een burgerlijk individualisme. Maar hij heeft ook iets willen leren bij de andere Protestantse gemeenschappen: dit vooral op het gebied van gezag, kerkleer, liturgie of gebedsorde. Dit boekje is uitermate lezenswaard wegens zijn veelzijdig en genuanceerd inzicht in de vele religieuze problemen van onze tijd, gezien van uit een C. standpunt, maar met een zeer ruime en christelijke waardering van de andere gemeenschappen in de Christenheid, zelfs de R. Katholieke.

P. Fransen

John W. SAATMAN S.J., *Le protestantisme américain*, Louvain, Editions de l'Aucam, 9, rue de Namur, 1953, 16 x 25, 55 blz.

Bondig en zakelijk overzicht van de verschillende vormen van Protestantisme in de V.S. De nadruk wordt gelegd, niet op bibliographie, noch op eruditie, noch op grote, bekende namen, maar op een concrete typering, zoals deze voor een R.K. leek verstaanbaar wordt. Verder zal S. meer uitweiden over de eigen Amerikaanse vormen van kerkelijkheid, b.v. de „independente" kerken, zoals Baptisten, Congregationalisten en Methodisten, en vanzelfsprekend, over de eigen aard van de 250 sekten. Als illustratie wordt vooral gesproken over de millenaristische en eschatologische sekten, heel speciaal over de Adventisten, in aansluiting trouwens met deze eeuwenoude verzuchting, zoals zij dikwijls werd gevonden bij armen en verdrukten, of in tijden van grote nood. Al werd het werk zonder de minste pretentie geschreven, toch zal een aandachtige lezer onmiddellijk merken, dat S. niet alleen heel goed belezen is in deze complexe vragen, maar tevens uit zijn achtjarige aalmoezeniersspraktijk bij de U.S. Forces heel wat ervaringsmateriaal heeft weten te putten.

P. Fransen

Robert H. THOULESS, *Authority and Freedom. Some psychological Problems of Religious Belief, The Hulsean Lectures*, London, Hodder & Stoughton, 1954, 13 x 19, 124 blz., geb. 8/6.

De auteur, die zich, als psycholoog, reeds veel heeft ingelaten met godsdienstige vraagstukken, waagt zich hier op een terrein, dat, naar zijn eigen getuigenis, niet meer tot de psychologie doch tot de theologie behoort. Hoewel hij zijn gehechtheid aan de „Katholieke leer van de Kerk van Engeland" (niet van de Roomse) bevestigt, zoekt hij, na een kort onderzoek naar de redenen van de achteruitgang van het geloof, naar middelen om dit geloof te „vergemakkelijken" voor de moderne mens. Beslist verwerpt hij al te radicale middelen, zoals de „Enthmythologisierung" en een alles relativiserende tolerantie. Daartegenover verdedigt hij een minimum-programma dat slechts de strikt-noodzakelijke dogmata — waarvan vooral de „metaphorische" waarde wordt beklemtoond — en de strikt-noodzakelijke gezagsuitspraken handhaaft.

S. heeft het ongetwijfeld juist voor, wanneer hij stellingen aanvalt die louter tijdgebonden zijn. We betwijfelen echter of zijn „relativisatie" wel de beste weg is om het geloof, dat hij wil dienen, te versterken.

R. Hostie

J. Oswald SANDERS, *Christ Incomparable, A Doctrinal and Devotional Study*, Edinburgh, Marshall, Morgan and Scott, 1952, 13 x 20.5, 223 blz., geb. 12/6.

Artikels uit een religieus tijdschrift „New Life" van Melbourne in Australië werden in deze uitgave gebundeld tot een reeks beschouwingen over Jezus' wezen en werk. S. is, dat voelt men aan de systematische helderheid van het betoog, een geboren leraar. Goed belezen in de Anglikaanse literatuur, met een open oog voor de Patristiek, heeft hij tevens heel wat exegetische wetenswaardigheden opgedaan. Hij bezit de aangeboren zin voor vereenvoudiging, die elke spreker eigen is, zodat zijn exegetische en apologetische antwoorden wellicht al te simpel uitvallen. Een redenaar heeft eigenlijk altijd last van een te veel aan evidenties. Maar als geheel is het een verdienstelijk werk, minder beschouwend dan belerend, minder opwekkend ook door het vuur van de overtuiging dan rustig bevestigend, en in het algemeen aansluitend bij de grote dogmatische tradities van de Christologie.

P. van Doornik

WIJSBEGEERTE

Max WUNDT, *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, (*Tübinger Beiträge z. Altertumswiss.*, 38), Stuttgart, W. Kohlhammer, 1953, 16 x 24, 102 blz., ing. DM 9.60.

Het is een verheugend feit dat ook grote wijsgeren als Prof. emeritus Max Wundt het niet beneden hun waardigheid achten zich op te houden met de studie omtrent de genesis der werken van Aristoteles en durven uitkomen voor hun eigen inzichten daaromtrent. Dit overzicht van 102 blz. is de korte neerslag, zo weet de auteur zelf ons mede te delen, van jarenlange opzoekingen aangaande de Metaphysica. Op sobere wijze stippelt hij de grote lijnen aan van een oplossing, die vertrekkend van de Kategorieënleer achtereenvolgens de boeken over de aporieën, over het object van de Metaphysica, over de Ousia en tenslotte over Act en Potentie doorloopt. Deze oplossing staat lijnrecht tegenover die van Jaeger en zeer dicht bij die van Dr. P. Gohlke, van wie de auteur zich uitdrukkelijk afhankelijk erkent. We zijn echter van mening, dat ook deze oplossing niet voldoende genuanceerd en gegrond is : 1. De echtheid van de Kategorieën met hun distinctie tussen een substantia prima et secunda, die precies de spil uitmaakt van Wundt's betoog, is op verre na niet zo zeker als de schrijver na en met Gohlke wel denkt. 2. De act- en potentieleer wordt door beide auteurs veel te laat aangezet in de ontwikkeling van Aristoteles. We verwijzen hiervoor de lezer naar de grondige studie, die Dr Smeets hieraan ten onzent wijdde (zie Bijdragen 1953 blz. 173/74). 3. De methode in haar geheel lijkt ons onvoldoende gegrond : uit de minste lichte oneffenheden in een of ander werk van Aristoteles menen én Wundt én Gohlke te mogen besluiten tot verreikende genetisch-historische besluiten, zoals men slechts kan concluderen uit veel ruimere structuurstudies ! Al deze bezwaren nemen echter niet weg dat dit werk meerdere degelijke suggesties bevat en wel een en ander zal bijdragen tot de bevordering van de Aristotelesstudies.

J. De Munter

Dr habil. Paul GOHLKE, *Die Entstehung der Aristotelischen Prinzipienlehre*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1954, 16 x 24.5, IV + 114 blz., ing. DM 11.25.

Met ongeëvenaarde ijver zet Dr P. Gohlke steeds verder zijn pogingen door om rechtstreeks uit een zorgvuldige analyse der teksten van Aristoteles zelf de geschiedenis van zijn gedachtenontwikkeling te reconstrueren. Na zijn bevindingen daaromtrent met betrekking tot de Logica, de Ethiek, de Politica en de Rhetoriek in een ruimere kring van lezers te hebben bekendgemaakt, wil hij in dit werk ons de ontwikkelingslijn van de Physika en de Metaphysika schetsen. Alles centreert zich rondom de ontdekking van de act- en potentieleer, die een radikale ommekeer in Aristoteles' gedachtengang betekent. Zorgvuldig doorzoekt S. de teksten en tracht uit de al of niet aanwezigheid van die leer of van een beginstadium ervan een heel ander beeld van Aristoteles' ontwikkeling te vormen dan dat van Jaeger en diens volgelingen. Zonder in het minste Gohlke's bijzondere kennis van de teksten te betwisten — vaak biedt zijn exegese hoogst interessante interpretaties van moeilijke teksten ! —, menen wij toch dat de meeste Aristotelesinterpreten het oneens zullen zijn met zijn interpretatie in haar geheel : 1. ze houdt te weinig rekening met wat anderen reeds op hetzelfde gebied hebben ontdekt : te gemakkelijk laat Gohlke zich verleiden om een steeds scherper misprijzen te affirmeren tegenover al wat philologie is en ontdekking van philologen. 2. Zijn interpretatie berust al te veel, vooral in casu met betrekking tot de Physika en de Metaphysika, op het uiterst tere „argumentum ex silentio", de al of niet aanwezigheid van de act- en potentieleer in bepaalde teksten en contexten. 3. Wij verwonderen er ons over, dat S. zich steeds even hardnekkig beroept op de echtheid van werken als „De mundo ad Alexandrum" en „De Melisso, Xenophane et Gorgia", die maar al te duide-

lijk hun postaristotelisch kenmerk met zich dragen! Wat de methode van Gohlke in haar geheel betreft — we zouden haar de benaming van „atomistische" analyse kunnen geven — zouden we de lezer aanraden ze te vergelijken met de wellicht minder „persoonlijke", maar zoveel alzijdiger en grondiger methode, die ten onzent Dr Smeets heeft aangewend in zijn bovenvermelde studie over „Act en potentie in de Metaphysica van Aristoteles".

J. De Munter

Frederick COPLESTON S.J., *A History of Philosophy*, vol. III. *Ockham to Suárez*, (*The Bellârmine Series*, n. 14), London, Burns Oates & Washbourne, 1953, 14.5 x 23, 479 blz., geb. 30/.

Dit derde deel van Father Copleston's geschiedenis der filosofie is in alle opzichten de vorige delen waardig. Het omvat een ruim overzicht: — 1. van de XIVe en XVe eeuw met een uitgebreide uiteenzetting van Ockham's gedachten, waaraan 6 van de 12 hoofdstukken worden gewijd. — 2. van de wijsbegeerte der Renaissance (Platonisme-Aristotelisme-Nicolaus van Cusa-Natuurfilosofie-Wetenschap-Staatsfilosofie). — 3. van de scholastieke heropleving in de Renaissancetijd, in het bijzonder van de filosofie van Franciscus Suarez. Het laatste hoofdstuk van dit deel is een soort „Retractationes", waarin schrijver elk van deze drie delen beurtelings doorneemt om er de leidende gedachten van te benadrukken en hier of daar een verbetering of een scherper voorstelling aan te brengen. P. Copleston bezit een merkwaardig talent om de meest abstruse gedachten en systemen, we zouden bijna kunnen zeggen op een gezellige en onderhoudende wijze aan den man te brengen. In dit 3e deel treedt dit opvallend aan het licht bij zijn overzichtelijke uiteenzettingen van auteurs als Ockham, Joannes van Mirécourt, Nicolaus van Autrecourt, Nicolaus van Cusa en Franciscus Suarez, om slechts enkele voorname en grote wijsgeren uit deze periode te noemen. Voor een groot deel lijkt ons dit vooral hieraan te liggen dat hij met weglating van al te hevige en zware strijdvragen de nieuwe gedachtengang en oriëntering van elke auteur scherp weet te belichten. De lezing van dit werk moet aan alle studenten in de wijsbegeerte ten zeerste worden aanbevolen.

J. De Munter

Richard BLUNCK, *Friedrich Nietzsche, Kindheit und Jugend*. München-Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1953, 14 x 21.5, 230 blz., geïll., 11.50 Zw. frs.

Deze biographie is geschreven in een grenzenloze bewondering voor Friedrich Nietzsche, met de bedoeling hem dieper en beter te doen verstaan dan dit tot nu toe het geval was. Men blijft immers, naar de mening van B., staan bij „waarheden" van Nietzsche, terwijl het deze slechts te doen was om zich in dienst te stellen van een „Wahrhaftigkeit, die kein Gesetz kennt als sich selbst und das ewig strömende, sich verwandelnde und neu schaffende Leben" (10). Geen detail in dit leven is daarom onbelangrijk voor de auteur, die zijn boek met tal van nieuwe bijzonderheden verrijkt, ook uit nog niet gepubliceerde documenten, terwijl vroegere beschrijvingen worden gecorrigeerd. Vooral tegen Elisabeth, de zuster van Nietzsche, heeft B. ernstige bezwaren. — Dit eerste deel, dat tot „Basel" gaat en nog door twee andere zal worden gevolgd, is ongetwijfeld een aanwinst voor de kennis van de complexe figuur die N. blijft, ook al zal men niet elk detail zo belangrijk vinden, vooral niet in het eerste hoofdstuk over „Die Ahnen". Men houde hierbij echter in het oog, dat het boek reeds voltooid werd in 1943, wat tevens een verklaring zijn kan van de kritiekloze adoratie.

J. Nota

Enno BARTELS, *Ludwig Klages, Seine Lebenslehre und der Vitalismus*. (*Monographien zur Naturphilosophie*, I), Meisenheim a Glan, Westkulturverlag Anton Hain, 1953, 15.5 x 23, 113 blz., ing. DM 9.80, geb. DM 11.80.

De Duitse psycholoog, die als stichter van de beruchte Widersacher-beweging zulke diepe invloed uitoefende, nam met zijn „heraclitische" levensleer van het universele vervloeiende Worden ook op een hem eigen manier stelling tegenover de vitalistische problematiek, die vooral met H. Driesch bekendheid verworven heeft. Ludwig Klages ontkent namelijk van uit zijn eigen philosophie de bestaanbaarheid zelf van het dilemma Mechanisme-Vitalisme. Deze „cis-vitalistische" houding wordt nu juist door Enno Bartels aan een methodisch onderzoek onderworpen. Volgens Klages is de werkelijkheid reeds van af het eerste atoom niets dan wordend leven, en de zg. levenloze natuur van het Mechanisme maar een projectie van uit de lichtelijk overspannen Geest; waaruit volgt dat der Vitalisten ijver tegen het Mechanisme eigenlijk maar tegen een abstracte denkschim gericht is. Hierbij betoogt S. dat indien het Mechanisme in zijn opvatting van de werkelijkheid van anthropomorfisme beschuldigd wordt, deze beschuldiging met evenveel recht tegen de „panpsychische" werkelijkheid van Klages kan worden omgekeerd. De onderste werkelijkheids-

laag blijft best denkbaar als louter onbezield en levenloos Kontinuum. De overwinning van het Vitalisme door Klages lijkt derhalve maar van partiële aard, al voelt de auteur weinig voor de vitalistische entelechie-leer. Hier kan echter Klages' leer over „polariteit" en „onontbondenheid" licht brengen in de vraag hoe de overgang van Kontinuum naar Bios en Psyche mogelijk was. Deze naar N. Hartmann te denken kategorieën van de werkelijkheid zouden oorspronkelijk samen „onontbonden" aanwezig zijn geweest in een chaotische achtergrond, om dan bij de ontstaande differentiatie polair tegenover elkaar ontbonden te worden. Met deze zeer suggestieve doch vrij speculatieve hypothese besluit Enno Bartels zijn monografie, die door haar schrandere en critische concentratie rond een welbepaald thema als een model van dit wetenschappelijk genre mag gelden.

A. Poncelet

Dr Otto Fr. Bollnow, *Deutsche Existenzphilosophie*, (*Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, n. 23), Bern, A. Francke Verlag, 1953, 16 x 23.5, 40 blz., ing. 3.40 Zw. frs.

Op de hem eigen heldere wijze geeft de auteur in dit boekje een bondige inleiding op de Duitse existentiephilosophie, maar zó, dat ze meteen een beredeneerde wegwijzer is in de daarop volgende uitgebreide biographie. B. onderscheidt in de Duitse existentiephilosophie twee phasen: de phase der grondlegging rond de jaren 1930 en de latere ontwikkeling. Beide worden door een „Zeit verhältnismässiger Ruhe" gescheiden. In de eerste periode wordt naast Heidegger en Jaspers ook een belangrijke plaats toegekend aan Hans Lipps. In de tweede periode valt de verdere ontwikkeling van Heidegger en Jaspers en het werk van steeds talrijker wordende existentie-philosophen, die meestal sterk onder de invloed van Heidegger staan (O. Becker, F. J. Brecht, W. Broecker, E. Fink, H. G. Gadamer, E. Grassi, W. Kamlah, G. Krüger, L. Landgrebe, K. Löwith, W. Weischedel, enz.). Belangrijk wordt ook de invloed van het existentiële denken op de wetenschappen, de literatuurgeschiedenis (J. P. Pfeiffer, E. Staiger, enz.), op de psychologie (O. F. Bollnow) en op de psychiatrie (L. Binswanger, H. Kunz). De biographie vermeldt verder het werk van een aantal auteurs, waaronder meerdere christelijke theologen, die eveneens onder de invloed der nieuwe philosophie staan (K. Barth, R. Bultmann, R. Guardini, Th. Haecker, H. Thielicke, M. Buber, enz.) en de voornaamste critische verhandelingen.

L. Vander Kerken

Alexander Willwoll S.J., *Seele und Geist, Ein Aufbau der Psychologie*, (*Mensch, Welt, Gott, Ein Aufbau der Phil. in Einzeldarstellungen*, 4), Freiburg, 1953, 14.5 x 22.5, X + 226 blz., geb. DM 12.—, ing. DM 8.—.

„Ziel en Geest" klinkt als titel ener philosophische psychologie voorwaar heel wat meer programmatisch dan het gebruikelijke meer neutrale opschrift. Deze leeruitgave van Alexander Willwoll's reeds befaamde werk zal dan ook ten zeerste welkom zijn bij al wie gaarne de zo complete realiteit van de mens op degelijke, onderhoudende en verrijkende wijze ziet behandeld. Met als grondgedachte, dat het wezen der ziel is „zelfbezit door zelfovergave", legt S. de talloze aspecten van het menselijk zieleleven uit, overvloedig puttend uit de schat zijner grote belezenheid, en met een echte kunst begaafd om de problemen steeds aan de concrete interessante kant aan te snijden. Deze psychologie is geen loutere uiteenzetting, ze werd levendig en soms lapidair „geschreven". Naar onze mening echter zou de systematiek van het geheel groter kunnen zijn, en daarmee bedoelen we niet de overzichtelijkheid, want deze is volmaakt, dank zij het aanbrengen van vele sprekende opschriften en het gebruiken van verschillende drukvorm voor hoofdtekst en uitweiding. Groter systematiek zou dan voor ons eerder grotere deductiviteit betekenen. Een deductiviteit waardoor de ziel iets minder als object zou behandeld worden, en iets meer als subjectieve zelfstandigheid bij uitstek zou optreden, in metaphysische noodwendigheid de grondtrekken uitzeggend — zelf — van haar existentie. Daardoor werd wellicht een nog sterker rhythme gebracht in de heerlijke „Symphonie des Lebens" (p. 221) die hier wordt aangeboden.

A. Poncelet

Wilhelm Steinberg, *Grundfragen des menschlichen Seins. Eine Einführung in die philosophische Anthropologie*, Basel, Ernst Reinhardt, 1953, 14 x 21.5, 116 blz., ing. 5 Zw. frs, geb. 6.80 Zw. frs.

Dit werkje is bedoeld als een zeer beknopte inleiding in de wijsgerige anthropologie en waarschijnlijk bestemd voor studenten in de psychologie en paedagogie. Het laat in het eerste deel de centrale themata zien waarmede zich het denken van de moderne wijsgeer bezighoudt en geeft in het tweede deel een poging tot stellingname tegenover de aldus gevonden onderwerpen: de zelfervaring van de ziel, — de vrijheid, — het Es en het Ich, — geest en ziel, — het onbewuste. De instelling van de schrijver is stellig wijsgerig, maar

daar zijn materiaal in hoofdzaak psychologisch is, wordt een streng normatief denken vaak belemmerd.
W. Couturier

Mr Dr S. W. COUWENBERG, *Het particuliere stelsel, De behartiging van publieke belangen door particuliere lichamen,* Alphen a/d Rijn, W. Samson N.V., 1953, 15.5 x 24, 164 blz., + 32 blz. Aantekeningen, f 8,—.

Onder de verzamelnaam van het particuliere stelsel worden in deze dissertatie de verhoudingen bestudeerd van de Overheid en het particulier initiatief op allerlei maatschappelijk en cultureel terrein, in zover dit van de Overheid uitgaat. In de ondertitel heet het immers dat *publieke belangen* door particuliere lichamen worden behartigd. Iemand, die hetzelfde verschijnsel sociologisch zou bestuderen, zou waarschijnlijk tot een tegengestelde formulering komen: de particuliere belangen worden behartigd door publieke lichamen. Want afgezien van de juridische status, zijn het de maatschappelijke functies, die sociaal voor economische, hygiënische, charitatieve en culturele belangen opkomen. De kunst wordt nog altijd gemaakt door de kunstenaars en daartegenover is de organisatie van filmkeuring, radiobeleid, kunstsubsidies enz. secundair. De juridische vormgeving is er om de functie beter tot haar recht te doen komen. Daarom is het interessant met de auteur na te gaan, hoe Nederland de opkomende problemen van de nieuwe tijd heeft opgelost: welke verhouding of vorm van samenwerking het gekozen heeft. De drie hoofdvormen zijn „statusverlening, concessie en subsidie, en deze zijn verschillend gedoseerd in de verschillende sectoren van het sociale leven. De auteur heeft een nuttig werk gedaan, door in alle delen van het maatschappelijk leven dezelfde drijfkrachten werkzaam te zien en deze te groeperen en te beoordelen.
P. de Bruin

VARIA

Situation, Beiträge zur phänomenologischen Psychologie und Psychopathologie. Herausgegeben von Prof. Dr J. H. VAN DEN BERG, Prof. Dr F. J. J. BUYTENDIJK, Prof. Dr M. J. LANGEVELD, J. LINSCHOTEN, Deel I, Utrecht-Antwerpen, Spectrum, 1954, 15 x 23, 260 blz.

Nadat in 1953 een bundel phaenomenologische studies was verschenen op nationaal plan, onder de titel „Persoon en Wereld", is thans uit hetzelfde milieu van de Utrechtse Universiteit het initiatief voortgekomen tot publicatie van een internationaal jaarboek met bijdragen tot de phaenomenologische psychologie en psychopathologie. Dit jaarboek verschijnt onder de titel „Situation". In de eerste aflevering, die in de loop van 1954 verscheen, geeft Prof. BUYTENDIJK een toelichting op de titel, waarin het program van deze publicatie vervat ligt. Men wil de mens leren kennen in en vanuit zijn situatie. Het laboratorium geldt slechts als een bijzondere situatie. Men richt zich tot „de wereld, waarin de mens *bestaat,* die hij in de loop van zijn persoonlijke geschiedenis aantreft en vormt door de betekenissen, die hij aan alles geeft." (Buytendijk) O. F. BOLLNOW, R. BILZ en H. PLÜGGE behandelen onderwerpen, welke verband houden met het verwachten en hopen. J. H. VAN DEN BERG wijdt een inhoudsvol artikel aan het ziek-zijn. Van V. E. Freiherr VON GEBSATTEL werd een reeds vroeger gepubliceerde studie over het huwelijk opgenomen. De studie van M. J. LANGEVELD was in het Nederlands reeds verschenen in „Persoon en Wereld" onder de titel „De ‚verborgen' plaats in het leven van het kind". V. VON WEIZSÄCKER en J. M. KIJM onderzoeken de ervaring van de leegte. De laatste groep artikelen van de hand van E. MINKOWSKI, G. GUSDORF, C. A. VAN PEURSEN en J. LINSCHOTEN betreft de beleving van de ruimte. De aard van deze werkstukken is vrij sterk verschillend: naast zeer schematisch werk treft men er minutieus uitgewerkte analyses aan, sommige artikelen zijn overwegend empirisch georiënteerd, andere zijn meer wijsgerig. Gemeenschappelijk is de belangstelling voor het menselijk bestaan in zijn volle rijkdom. Het dynamische, op verdere ontplooiing gerichte van het menselijk bestaan, dat uitvoerig beschreven wordt, is zeker ook een kenmerk van dit werk. De auteurs zullen de laatsten zijn om dit te ontkennen. Het is wellicht hun grootste verdienste, dat zij op het terrein van de psychologie de voortgang helpen stuwen. Hun werk verdient dan ook een succesvolle voortzetting.

Xavier VON HORNSTEIN, *Von der Angst unserer Zeit,* Frankfurt a/M., Josef Knecht-Carolusdruckerei, 1954, 12 x 19.5, 60 blz., geb. DM 3.20.

Deze beschouwing over de oorsprong en de betekenis van het angst-verschijnsel in onze tijd mist nog structurele eenheid en evenwicht. Zo wordt een prachtige ontleding van de wortels der hedendaagse angst (p. 17-26) gevolgd door een summier en onrijp hoofdstukje over de angst in de Schrift. Ook wordt te weinig gewezen op de zin van het geloof als diepste antwoord op de angst. Het boekje slaat echter gedachten los en blijft daarom waardevol.
R. L.

E. Minkowski, *La Schizophrénie, Psychopathologie des schizoides et des schizophrènes,* nouv. éd. revue et augmentée, (*Bibliothèque neuro-psychiatrique de langue française*), Paris, Desclée De Brouwer, 1953, 16 x 24.5, 255 blz., ing. 150 B. frs.

Het klassieke werk van E. Minkowski over de schizophrenie heeft geen aanbeveling nodig. Ook nu nog, 25 jaar na zijn eerste publicatie, blijft het één der meest waardevolle en tevens meest toegankelijke werken over dit lastige probleem. In een buitengewoon helder en duidelijk opgebouwd betoog, worden de opvattingen van Kraepelin, de verrijkende inzichten van Bleuler (Minkowski's leermeester te Zürich) en de aanwinsten der phaenomenologische richting aangegeven. Piëteitvol heeft de auteur in zijn laatste hoofdstuk „Perspectives", dat geheel nieuw is, de studies van zijn in 1950 overleden echtgenote F. Minkowska, tot hun recht laten komen, door het epileptoïde type af te bakenen tegenover het schizoïde en het syntone. Het hele werk is een prachtig voorbeeld van de verrijkende synthese tussen de empirisch-therapeutische bekommernissen en de philosophisch-phaenomenologische inzichten in de persoon van een geneesheer-philosoof. R. Hostie

Otto Karrer, *Vrouwenadel en Vrouwenleed,* („*Pretiosas Margaritas*", vol. IV), vertaald door D. U. Fockedey O.S.B., Steenbrugge, Sint Pietersabdij, en Brugge, Desclée, 1953, 13.5 x 21.5, XVII + 190 blz., ing. 75 B. frs.

Enkele jaren geleden hield Otto Karrer een reeks voordrachten in Luzern en Zürich. Hij bereikte hiermee niet alleen katholieke vrouwen maar ook andersdenkenden. Het boek dat uit die voordrachten groeide werd met dezelfde bedoeling geschreven. Het bestaat uit twee delen : I. De Vrouw in het Huwelijk, II. De Ongehuwden. Doordringend tot in het schrijnendst zieleleed van de vrouw, met een begrijpende goedheid die het meevoelend hart van de priester verraadt, heeft Karrer niet geaarzeld precies die onderwerpen te behandelen die *nu* een concrete en juiste oplossing vragen. Karrer onderscheidt bij de vrouw twee grondeigenschappen, „haar aanleg voor het persoonlijke die zich in het ideale huwelijk zo vruchtbaar ontvouwt" (blz. 35) en haar innerlijkheid. In de treurige werkelijkheid worden deze gaven dikwijls zo miskend, dat zij de bron worden van vreselijk leed. De waarde van het werk ligt vooral in de oprechtheid, het psychologisch aanvoelen en het milde oordeel. De toon van het boek is onderhoudend. De schrijver vertelt uit zijn rijke levenservaring, illustreert zijn gedachten met citaten en voorbeelden. Men zoeke daarom niet steeds een logische uiteenzetting. Aan zieleleiders en gelovigen zal deze keurige vertaling van „Seele der Frau" een klaarder inzicht geven van het vrouwenprobleem zoals het zich overal stelt, in Duitsland en Zwitserland misschien acuter dan bij ons. L. Jansen

Dr N. G. M. van Doornik M.S.C., *Het geloof van de katholiek* (*Zonnewijzer,* 1), 244 blz., en, *We zijn allemaal maar mensen, Verhalen,* (*Zonnewijzer,* 2), 311 blz., Utrecht-Antwerpen, 1954, 10.5 x 18.5, ing. 20 B. frs.

In samenwerking met de Sint-Willibrordusvereniging en de Katholieke Actie is de uitgeverij Het Spectrum in Nederland eerst, en nu ook in Vlaanderen, begonnen met een grootscheepse actie voor het degelijke en goedkope religieuze boek in pocket-formaat. Elk boek bedraagt 200 tot 400 blz., kost 20 B. frs. Wie zich onmiddellijk op de hele serie inschrijft van 12 boeken, betaalt slechts 225 B. frs en ontvangt daarbij gratis een geïllustreerd premieboek met 250 blz. tekst en 64 blz. foto's : Europa op het eerste zicht. In de reeks vindt men verhalen, biographieën, gedichten, en als eerste boek het bekende werk van Dr N. G. M. van Doornik, *De kleine Triptiek,* maar aangepast, vereenvoudigd en omgewerkt naar de orde van de Catechismus. Dit initiatief kan natuurlijk niet genoeg geprezen worden. De Nederlandse uitgeverijen, alsook de Vlaamse, hebben wel een schone traditie van het schone en verzorgde, maar jammer genoeg ook dure boek. Deze moeten wij niet laten varen. Maar onze tijd vraagt om verzorgde èn goedkope boeken, vooral religieuze. Iedereen moet in de gelegenheid gebracht worden om waardevolle religieuze lectuur te kunnen kopen, zonder daarom tevens de passie en het vermogen te bezitten van een bibliofiel !

P. Fransen

Abraham Joshua Heschel, *Man's Quest for God, Studies in Prayer and Symbolism,* New York, Charles Scribner's Sons, 1954, 14 x 21.5, XIV + 151 blz., geb. 3.— Dollar.

Zelden werden wij zo verrast, als door de lezing van deze theologie van het gebed door deze Associate Professor of Jewish Ethics and Mysticism aan het „Jewish Theological Seminary of America". Met een diep-geestelijk inzicht in de noden van onze tijd, uiterst beslagen in Duitse filosofie en Joodse theologie en rabbinisme grijpt S. naar het hart van de tragiek in de spiritualiteit van de westerse mens : nieuw heidendom, en vooral de noodlottige tendens om alle geestelijke problemen van buiten uit te willen oplossen door tech-

niek, psychologie, organisatie, nieuwe gebedsformulieren (het Prayer-Book-Complex) en derg. In korte, kernachtige, haast lapidaire zinnen spreekt hij een taal, die ons Christenen naar het hart gaat. De kerngedachte vinden wij in het R. Katholicisme ook terug: wat wij zouden noemen de zin voor het geheel, die aan de Reformatie vanwege haar „protesterende" houding voortdurend ontglipt. Het ware gebed wordt gedragen door een voortdurende spanning tussen wet (halacha) en innerlijkheid (agada), tussen opgelegde gebedspraktijken (keva) en persoonlijke spontane inzet (kavanah), als een „act of expression" en een „act of empathy" (opgenomen worden door de objectiviteit van het cultuele woord in de religieuze gemeenschap), wier spanning slechts wordt opgeheven van uit de majesteitelijke primauteit en wil en presentie van een levende God. In een laatste deel behandelt hij het symbolisme in het gebed. Hier hebben wij de indruk, dat de typisch Oud-Testamentische afkeer voor een symbolisch cultus-object, S. de ogen heeft gesloten voor de diepere zin van de religieuze symboolactiviteit, die ten slotte zijn laatste en fundamentele rechtvaardiging vindt in de Incarnatie. Voor hem wordt het religieuze symbool al te zeer bepaald door Kant en Vaihinger, te zeer ook intellectualistisch gelaten, en daarom een noodzakelijke hindernis voor alle onmiddellijkheid in de reële religieuze verhouding tot de levende God. Dit alles in een simpele limpiede taal, met Oosterse concreetheid (bv. het objectieve leven van het religieuze „woord"), met uiterst gepaste raadgevingen voor de geestelijke vorming van anderen (noodzaak van tact — spiritual delicacy —: aantrekkingskracht van het voorbeeld), die het boek tot een der waardevolste maken, die wij bij andersdenkenden hebben ontmoet.

P. Fransen

Wilfrid BUSENBENDER, *Der Christ im Anruf der Zeit*, Frankfurt a.M., Josef Knecht-Carolusdruckerei, 1954, 12 x 19.5, 118 blz., geb. DM 3.80.

Dit werkje is een diagnose en een wegwijzer voor ons hedendaags christendom. Diepzinnig en toch eenvoudig wordt er de waarheid der Menswording in doorgedacht. Het Woord is Vlees geworden en heeft de tijd aangenomen. Dat betekent dat ook de Kerk en elke christen in de tijd moet staan, en dus als christen de tijdelijkheid met al haar concreetheid doorleven. Deze gedachte die wel niet nieuw is, wordt hier door de directheid en het diepe inzicht van de schr. toch wezenlijk vernieuwd. Men kan dit boek telkens weer ter hand nemen en tot immer rijper inzicht komen in die ontmoeting van ons geloof en onze tijd.

R. L.

J. CANTINAT, C.M., *Au coeur de notre Rédemption. La Cène, la Passion et la Résurrection.* Traduction et commentaire, (*Présence du catholicisme*, n. 15), Paris, Tequi, 1954, 12 x 19, 192 blz., ing. 500 Fr. frs.

Vooreerst brengt dit boekje een accurate vertaling van de Evangelieteksten over het Laatste Avondmaal, het Lijden en de Verrijzenis. De teksten werden tot een doorlopend verhaal verwerkt met verwijzing naar de respectievelijke auteur. Een sober uiterst verantwoord wetenschappelijke commentaar plaatst de gebeurtenissen in hun historisch kader. Enkele praktische „lessen" over het Lijden en de Verrijzenis besluiten dit verzorgde werkje, dat vooral bedoeld is als een nauwkeurig hulpmiddel voor de predicatie.

J. Peeters

Mgr K. CRUYSBERGHS, *Allerheiligen. Allerzielen. Zeventien November-lezingen.* Antwerpen, De Vlijt, 1953, 13 x 20, 168 blz., ing. 48 B. frs.

Van 1950 tot 1953 hield de bekende redenaar en schrijver voor de mikro in Brussel de geestelijke November-toespraken. Zijn eerste toespraak viel samen met de Dogmaverklaring van Maria's Tenhemelopneming. Na deze plechtige aanhef hebben wij verder drie reeksen voordrachten, de eerste over onze Heiliging, de tweede over Gods Heiligen, en de derde over onze Uitersten. Gedegen lezing en meditatiestof voor priesters en leken.

P. Fransen

Mgr K. CRUYSBERGHS, *Thomas a Kempis en de Priester*, Leuven, De Vlaamse Drukkerij, 1953, 15.5 x 23.5, 312 blz., ing. 120 B. frs.

Zijn studie, zijn hart, zijn spraak en pen stelt Mgr C. ten dienste van zijn volk, vooral van zijn medepriesters. Daarbij gaat zijn aandacht niet naar allerlei buitenissigheden, maar naar de stille, degelijke en zo rijke geestelijke traditie van zijn volk. Met dit werk heeft hij ons weer vergast op een voor alle priesters toegankelijke studie van Thomas a Kempis en de Moderne Devotie. Al geeft hem zijn bronnenstudie volledig het recht hier en daar een eigen opinie voor te dragen, zoals bij de interpretatie van het beroemde woord „qui multum peregrinantur" (blz. 213-220), toch blijft zijn voornaamste opzet uit de vele wetenschappelijke werken, als een werkzame bie, de honing uit te puren, waar elke priesterziel van leven kan. De inhoud van dit werk ligt helemaal in deze lijn. Eerst een

uitgebreid overzicht van de auteursvraag rond de *Imitatio*. Daarop volgen enkele geestelijke thema's uit de Imitatio zelf: Mis en Priesterschap, Bijbel en Eucharistie, Wetenschap en Genade, en de Apostolaatsgedachte. Verder allerlei gegevens uit de tijd van Thomas van Kempen, een conferentie over zijn mariale devotie, verscheidene gecommentarieerde uittreksels uit zijn andere werken, met als slot het karakterbeeld van Thomas en van de Moderne Devotie. Ten slotte verscheidene platen en kaarten met uitleg. P. Fransen

Mgr K. CRUYSBERGHS, *Magnificat, Lezingen voor de Meimaand*, Leuven, De Vlaamse Drukkerij, 1954, 13.5 x 20, 186 blz., ing. 60 B. frs.

Met deze uitgave is Mgr K. C. aan de derde reeks lezingen of preken voor de Meimaand, die hij met onvermoeibare ijver ter beschikking stelt van zijn confraters in het priesterschap. Een eerste deel gaat over de Onbevlekte Ontvangenis. Aan de andere onderwerpen merkt men hoe Mgr K. C. zijn persoonlijke studie voortdurend omwerkt tot levende en religieuze predicatie. Zij handelen over verscheidene onderwerpen, die tegenwoordig meer besproken worden: Maria, Maagd der Armen, Maria en de Kerk, Maria's Opneming ten Hemel. Zoals altijd weet S. op gepaste wijze dogmatische onderwerpen in te leiden of te illustreren door concrete gevallen, bv. door het leven en de dood van Pater Kolbe en derg.

P. Fransen

Kurt VON RAUMER, *Ewiger Friede, Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance*, (*Orbis Academicus*), Freiburg, Karl Albert, 1953, 15 x 23, XII + 556, geb. DM 28.—.

Aan de hand van een tiental vredesontwerpen, waarvan de volledige tekst meestal achteraan is afgedrukt, schetst de auteur de ontwikkeling der vredesgedachte vanaf de zestiende tot het einde der achttiende eeuw. De eerste pogingen tot een vredesontwerp vertonen eerder de kenmerken van predicatie of pleidooi dan wel van een ontwerp. Erasmus is van die groep de schitterende exponent. Van het ideële veld van theologische, schriftuurlijke en morele argumentaties, dalen we af naar de vastere terreinen der *„Real-Politik"*; van deze visie zijn de Britten Penn en Bentham de zakelijke ontwerpers. Immers, de chronische vechtlust en de godsdienstige prikkelbaarheid hebben de plaats ingeruimd voor politiek evenwichtsbehoud en economische belangen. De voorstellen werden dan ook concreter: Sully verdedigt een federalistisch Europa, bestaande uit een vijftiental staten, gelijk in recht en in gebied. Penn ontwerpt een Europees parlement, Bentham levert een proeve van een volkerenrecht, waar een spel van allianties elk imperialistisch kop-opsteken zou omlaag drukken. Zeer eerlijk bepleit hij de openbaarheid van politieke onderhandelingen. Kant heeft een sluitend geheel in elkaar gepast, en belooft zijn *Ewiger Friede*, indien zijn recept van formules en wetmatige evoluties feilloos wordt nageleefd. Kortom, elk plan heeft de kleur van zijn tijd en geografie; en elke tijd belijdt zijn axioma's; en elk land verbergt — dat is ook nog hedendaagse geschiedenis — achter schijnbaar belangenloze ontwerpen, het eigen voordeel. Sully's bovenvernoemd *Grand Dessein* was er ten slotte op berekend het Habsburgs Imperium de doodsteek toe te brengen... en zo kan men uit vele edele vredesontwerpen een beetje minder edele diplomatie lichten. Vele moderne Europeanen zullen in die oude documenten ideeën aantreffen, die ze als gloednieuw of origineel hebben horen voordragen. De lezing van dit rijk gedocumenteerde werk dat ook geschiedkundig voortreffelijk is verantwoord, is interessant en opportuun tevens. A. De Pelsemaeker

Werner JAEGER, *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, I, Berlin, Walter de Gruyter & Co., ³1954, 18 x 25, 513 blz., Ganzleinen DM 14.80.

In hun opvoeding streefden de Grieken doelbewust naar vorming van de ideale mens. Dit eerste deel van Jaegers beroemde werk bepaalt de plaats der Griekse „Paideia" in de geschiedenis der menselijke opvoeding. Duidelijk komt naar voren, hoe blijvend de invloed van het Griekse mensbeeld doorwerkt in onze Westerse cultuur. De moderne mens wil zich bezinnen op de achtergronden van zijn bestaan. Op de Griekse aspecten daarin geeft Jaeger hem een klassieke visie, die ook na de tweede oorlog actualiteit en waarde behouden heeft. Het uiterlijk van het boek is de voorname inhoud waardig.

Dr Karl B. FRANK, *Kernfragen kirchlicher Kunst*, Wien, Herder, 1953, 11.2 x 19, 144 blz., ing. DM 3.80.

Over de „Instructio de arte sacra" van 1952 hield Mgr Prof. K. B. Frank in 1953 twee voordrachten vóór de Weense *Katholische Akademie*. Op aandringen van het publiek werden ze omgewerkt tot deze heldere en bevattelijke studie. Zolang S. bij de uiteenzetting van de gedachten blijft, is zijn exposé buitengewoon interessant. Komt hij tot toepassingen, dan moeten een paar moderne kunstrichtingen — vooral het surrealisme, dat nu toch al een

eerbiedwaardig verleden heeft — het ontgelden. Men zou er op kunnen wijzen, dat de objecties, aangehaald tegen menig modern kunstwerk, reeds door Bernardus werden gebruikt tegen de plastiek van Vézelay, Autun, enz., die thans met zoveel bewondering tot voorbeeld wordt gesteld. Mocht diezelfde afschuw zich ook eens actief tegen al de *Kitsch* in onze kerken keren : het behoort tot de grote verdiensten van S., helder te doen uitkomen, dat de „Instructio" tegen deze wansmaak nog veel onverbiddelijker gekant is. A. Deblaere

Dr Hermann Storz, *Pius XII, Über den mystischen Leib Jesu Christi, Über die heilige Liturgie,* (*Religiöse Quellenschriften,* 1), Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1953, 12 x 17, 68 blz., DM 1.60.

Dr Hugo Hoever, *Der heilige Bernhard,* (*Religiöse Quellenschriften,* 2), Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1953, 12 x 17, 68 blz., DM 1.60.

Dr Johannes Walterscheid, *Das Leben Jesu nach den neutestamentlichen Apokryphen,* (*Religiöse Quellenschriften,* 3), Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1953, 12 x 17, 68 blz., DM 1.60.

Dr Karl M. Herrligkoffer, *Nanga Parbat 1953,* München, J. F. Lehmanns Verlag, 1954, 15 x 22.5, 192 blz., DM 16.80.

Jean Galot S.J., *Le Coeur du Christ,* (*Museum Lessianum,* Sect. asc. et myst., 47), Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, L'Édition universelle, 1953, 12.5 x 19, 265 blz.

Dom Georges Lefebvre, *Prière pure et pureté du coeur,* Textes de Saint Grégoire le Grand et Saint Jean de la Croix, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1953, 13 x 16, 156 blz.

M.-J. Scheeben, *La Mère Virginale du Sauveur,* trad. de l'allem. par A. Kerkvoorde O.S.B., Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1953, 12.5 x 19, 220 blz.

Paul Doncoeur S.J., *La Vierge Marie dans notre vie d'hommes,* (*Présence chrétienne*), Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1954, 11.5 x 18.5, 64 blz., 39 B. frs.

J. Pieper-H. Raskop, *Je crois en Dieu,* trad. de l'allem. par Armel Guerne, (*Présence chrétienne*), Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1953, 11.5 x 18.5, 168 blz., 60 B. frs.

Josef Pieper, *La fin des temps,* trad. de l'allem. par Claire Champollion, (*Textes et études philosophiques*), Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1953, 11.5 x 19, 204 blz., 60 B. frs.

Encyclopedisch Kerkelijk Woordenboek, zevende geheel herziene en uitgebreide druk, Bilthoven, Nelissen, en Antwerpen, 't Groeit, 1952, 16 x 23.5, 1012 kolommen, f 17.50.

Dit consultatiewerk „heeft tot doel een handige en betrouwbare gids te zijn voor al degenen, die de juiste betekenis willen kennen van woorden en uitdrukkingen, welke voorkomen in het katholieke leven". Het bevat daarom de verklaring van woorden, die een specifiek katholieke betekenis hebben en van woorden, die in het katholieke leven een bijzondere betekenis hebben, afwijkend van het algemene spraakgebruik. Zo vindt men hier, om maar enkele zaken aan te raken, gegevens over pausen, de hierarchie en het bestuursapparaat van de Kerk, kerkelijke gebruiken en ceremoniën, heiligen met hun attributen en patronaatschappen, kloosterordes en -congregaties en honderd andere onderwerpen, waarover men kort en goed wil worden ingelicht. Men staat eerder versteld over wat men in dit kort bestek wel in dit woordenboek vindt, als over wat aan de redactie zou ontsnapt zijn. Dit werk hoort thuis op bibliotheek en bureau, maar ook in de huiskamer. Op al die plaatsen zal deze kleine encyclopedie instructief en verhelderend werk doen.

P. Grootens

Der Grosse Brockhaus, 16. Auflage, Band IV (FBA-GOZ), Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1954, 17.5 x 25, 762 blz.

Een nieuwe band van een tot op onze tijd bijgewerkte encyclopedie neemt men altijd met veel verwachtingen ter hand. Deze vierde band van Brockhaus biedt weer veel verrassingen. Zij vangt aan met de afkorting FBA (Fellow of the British Academy) en eindigt met Benozzo Gozzoli. Tussen deze twee trefwoorden vindt men er honderden, die alle gebieden van wetenschap betreffen. Ik noem slechts enkele : Fénelon, Frankrijk (geographie, kunst, taal, literatuur, muziek, philosophie), vrijmetselarij, fresko, germanen, een overzicht over de wereldgeschiedenis, goudsmeedkunst, gotiek, film, geld, glas enz. enz. Tekst, bibliographie en afbeeldingen van deze encyclopedie vormen waardevol oriëntatiemateriaal.

P. Grootens

DE PUNCTUATIE EN DE EXEGESE VAN JOH 1, 3. 4 IN DE TRADITIE *)

Men weet hoezeer vanaf de Oudheid de punctuatie van Joh. 1, 3. 4 een voorwerp van discussie is geweest [1]) Het is leerrijk voor de geschiedenis van de exegese van het vierde evangelie na te gaan onder welke invloeden de traditie hieromtrent telkens evolueerde. Tot zeer onlangs punctueerden de meeste moderne exegeten als volgt : *Et sine ipso factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat* .... Zo lezen we tegenwoordig ook nog in de liturgie. Maar in de laatste jaren merkt men een duidelijke tendenz om terug te gaan naar de oude lezing : *Et sine ipso factum est nihil. Quod factum est, in ipso vita erat.* Deze punctuatie wordt tegenwoordig aanvaard door HOSKYNS, CERFAUX, DUPONT, MOLLAT, BOISMARD, BULTMANN, WIKENHAUSER [2]).

Meer dan eens werd reeds aangegeven hoe deze verzen bij de Vaders gelezen werden in de eerste eeuwen. Het resultaat van deze onderzoekingen zullen we hier kort samenvatten, en er af en toe een paar correcties of aanvullingen aan toevoegen. Doch ons voornaamste doel is de evolutie te bestuderen in heel de Latijnse traditie. Deze is totnogtoe nog niet onderzocht geworden. Tegelijkertijd willen we nagaan welke theologische interpretatie werd gegeven in de Oudheid door de schrijvers die toen punctueerden zoals men tegenwoordig opnieuw wil doen. Want verschillende exegeten bekennen dat ze wel die lezing verkiezen om tekstkritische redenen, doch er niet gemakkelijk een aannemelijke betekenis voor vinden. We zullen zien dat men in de grote patristische en middeleeuwse commentaren op S. Jan interessante aanduidingen aantreft voor een echt theologische exegese van Joh 1, 3. 4, op die manier gepunctueerd.

1. Bij de Griekse Vaders

Bij de Griekse Vaders komt men vier lezingen tegen :

I. ἐγένετο οὐδὲ ἕν (οὐδὲν) ὃ γέγονεν. Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν.

---

*) Wij bedanken hier onze collega, E. P. VANDENBUNDER, die ons het uitgangspunt van deze studie verschafte. Hij had opgemerkt dat MALDONATUS voor Joh 1, 3. 4 een andere punctuatie kiest dan degene waarvan hij zegt dat hij ze dagelijks las (in de H. Mis) (cfr *infra*). Dit verschil tussen het liturgisch en het exegetisch gebruik in de XVIe eeuw gaf aanleiding tot dit onderzoek van heel de Latijnse traditie.

[1]) Het patristisch materiaal over dit punt werd verzameld door ZAHN, *Das Evangelium des Johannes,* Exk. I. Zie verder ook WESTCOTT, *The Gospel of S. John,* Londen, 1889, 28-31 ; LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité,* I, Parijs, 1927, 632-635 ; M. D'ASBECK, *La ponctuation des versets 3 et 4 du Prologue du IVe évangile et la doctrine du Logos,* in *Congrès d'histoire du christianisme* (Jubilé A. Loisy), I, Parijs, 1928, 220-228 ; en onlangs J. GENNARO, O.F.M., *Exegetica in prologum Joannis secundum maximos Ecclesiae doctores antiquitatis christianae* (Studia Antoniana, 4), Rome, 1952, 59-71.

[2]) HOSKYNS, BULTMANN, WIKENHAUSER : in hun commentaren ; L. CERFAUX, *La voix vivante de l'évangile,* Doornik, 1946, 113 ; J. DUPONT, *Essais sur la christologie de saint Jean,* Brugge, 1951, 35, n. 2 ; D. MOLLAT, *Saint Jean* (Bible de Jérusalem), in h.l. ; M. BOISMARD, *Le Prologue, de saint Jean* (Lectio divina, 11), Parijs, 1953, 26-32.

II. ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ. Ζωὴ ἦν.
III. ἐγένετο οὐδὲ ἕν. Ὃ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν.
IV. ἐγένετο οὐδὲ ἕν. Ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ, ζωὴ ἦν.

a. De oudste is de punctuatie IV (vanaf de jaren 150). Men vindt ze vooral bij de verschillende ketterse sekten van de vier eerste eeuwen: de Valentinianen PTOLEMAEUS, THEODOTUS en HERAKLEON, de Naasseniërs, de neo-platonicus AMELIUS, de Manicheërs, de Arianen en de Macedonianen. De kerkelijke schrijvers in Egypte vonden dit geen voldoende motief om de punctuatie te veranderen: ze komt voor bij de twee grote doctoren van Alexandrië, CLEMENS [3]) en ORIGENES [4]), maar ze bestrijden natuurlijk de interpretatie die er door de ketters van gegeven werd. ORIGENES schijnt de tekst als volgt te verstaan: ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ slaat op de Logos. Het leven is in hem geworden, voorzover hij een heilswerkelijkheid geworden is voor de mensen: ook voor ons is hij leven geworden. Het Woord wordt dus gezien in het perspectief van de Menswording en van de Verlossing. Het is in dezelfde lijn dat ook HILARIUS en AMBROSIUS de twee verzen zullen interpreteren.

b. De lezing III is niet altijd gemakkelijk te onderscheiden van IV. Verschillende schrijvers hebben een citaat van v. 3 eindigend met οὐδὲ ἕν (οὐδέν). Wanneer dit bij een auteur maar één keer voorvalt, kan men te doen hebben met een onvolledig citaat van v. 3 volgens de punctuatie I, maar waarvan de laatste woorden (ὃ γέγονεν) als overbodige herhaling weggelaten worden. Zulk een geïsoleerd citaat leest men bij THEOPHILUS VAN ANTIOCHIË (*Ad Autol.*, II, 22); maar hij moet zeer waarschijnlijk toch gerekend worden bij de vertegenwoordigers van III of IV, omdat hij anders in het Oosten helemaal alleen zou staan met de lezing I vóór de IVe eeuw. Andere schrijvers hebben verschillende keren een citaat van v. 3 eindigend met οὐδὲ ἕν, en kunnen dus zeker doorgaan als vertegenwoordigers van III of IV: aldus TATIANUS [5]), IRENAEUS [6]), HIPPOLYTUS [7]), ATHANASIUS [8]), GREGORIUS VAN

---

[3]) CLEMENS VAN ALEXANDRIË: *Exc. e Theod.*, 19 (uitg. Sources Chrétiennes) en *Paed.*, I, 6 (PG, 8, 281, B) citeert v. 4 als volgt: ὃ (γὰρ) γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν; uit *Paed.*, II, 9 (PG, 8, 493, B) echter, waar ἐν αὐτῷ wordt toegepast op de christen, blijkt duidelijk dat hij die woorden deed aansluiten bij ὃ γέγονεν (dus lezing IV). Doch hoe hij ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ van de Logos theologisch uitlegde kunnen we niet uitmaken.

[4]) *In Joh* I, 19(22); 31(34); II, 12(6). 16(10). 18(12); (GCS, IV, 23. 39. 67. 72. 75; PG, 14, 56, C. 84, A. 133, A. 141, C. 148, A).

[5]) Voor het Diatessaron van TATIANUS, cfr F. C. BURKITT, *The Syriac interpretation of S. John I 3. 4*, JTS, 4 (1903), 436-438; E. NESTLE, *Zur Interpunktion von Joh I, 3. 4*, ZNW, 10 (1909), 262-264. Hieruit blijkt dat de punctuatie I, die aangegeven werd in de uitgaven van SIEVERS en GWILLIAM, zeker verkeerd is. De oud-nederlandse vertaling (uitg. PLOOIJ) heeft de punctuatie III, met heel de syrische traditie. De recentere arabische vertaling daarentegen (uit. MARMARDJI) heeft de lezing I.

[6]) *Adv. Haer.* I, 22, 1; II, 2, 5; III, 8, 3; 11, 8; IV, 32, 1; V, 18, 2.

[7]) *Contra haer. Noeti*, 12 (PG, 10, 820, B); *Refut. omn. haeres.*, V, 8, 4 (GCS, III, 89, 26).

[8]) *Contra Gentes*, 42 (PG, 25, 83, D); *De Incarn. Verbi*, 2 (PG, 25, 100, C); *Contra Arianos*, II, 24 (PG 26, 197, B); III, 29 (PG, 26, 385, B).

NYSSA [9]) (hij gebruikt nochtans ook de punctuatie II, cf *infra*). EUSEBIUS VAN CAESAREA [10]) en CYRILLUS VAN ALEXANDRIË [11]), in zijn commentaar op Sint Jan, zijn de enigen van wie we helemaal zeker weten dat zij volgens III punctueerden en niet volgens IV : ὃ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν. Het is de lezing die in het Westen zou overheersen tot in de XVIe eeuw, doch de interpretatie die EUSEBIUS en CYRILLUS er van geven is helemaal verschillend van de exemplaristische uitleg van de Latijnen. Volgens CYRILLUS is het geschapene werkelijk leven in het Woord, omdat het in het leven wordt gehouden door het Woord : ἐν αὐτῷ zegt meer dan δι' αὐτοῦ. Door dit laatste wordt alleen het begin, het ontstaan van de wezens uitgelegd ; maar S. Jan voegt er bij dat alles leven is *in het Woord*, d.w.z. dat de geschapen wezens door aanhoudende deelneming aan het leven van het Woord zelf in het leven blijven ; het Woord vermengt zich als het ware met de schepselen (διὰ μετοχὴν τοῖς οὖσιν ἑαυτὸν ἀναμιγνύς).

c. De vreemde punctuatie II komt zelden voor. Gewoonlijk wordt er voor geciteerd EPIPHANIUS (*Ancor.*, 75 ; doch zie ook onder d). Daarbij moet nog gevoegd worden GREGORIUS VAN NYSSA [12]).

d. Ten slotte de „nieuwe" punctuatie I, die ὃ γέγονεν doet samengaan met wat voorafgaat. De eerste bij wie men ze aantreft zou ALEXANDER VAN ALEXANDRIË zijn (bij THEODORETUS, *Hist. Eccl.*, I, 4), in het begin van de polemiek tegen de Arianen. Om reden van de onzekerheid van de tekst [13]), lijkt het ons helemaal niet bewezen dat hij de verzen aldus verstond. Voor DIDYMUS VAN ALEXANDRIË integendeel [14]) is er geen twijfel mogelijk, en niets in de kontekst laat vermoeden dat hij de lezing I boven de andere verkoos uit apologetische redenen. Te Alexandrië moeten trouwens vele anderen die gevolgd hebben, vermits AMBROSIUS [15]) ze helemaal in 't algemeen toeschrijft aan de „Alexandrini et Aegyptii". Het is dan ook te begrijpen dat ze voorkomt bij de dichter NONNUS PANOPOLITANUS (Ve eeuw), in zijn paraphrase van het vierde evangelie [16]). Zijn lezing moet de weerspiegeling zijn van een tamelijk goed gevestigde traditie.

---

[9]) *Adv. Arium*, 5 en 9 (PG, 45, 1288, B en 1293, C).

[10]) EUSEBIUS citeert dikwijls v. 3 tot οὐδὲ ἕν : *Contra Marcellum*, II, 4 (GCS, IV, 57, 26 ; PG, 24, 281, B); *De eccles. theolog.*, 2 (GCS, IV, 113.116.117; PG, 24, 924, C. 929, D. 932, C); *Hist. Eccl.*, I, 2, 4 (GCS, II/1, 13. 8 ; PG, 20, 56, A). Nochtans blijkt uit *Demonstr. evang.*, IV, 5 (GCS, VI. 155, 15 ; PG, 22, 260, B) dat hij de lezing III aanvaardde ; hij geeft er een mooie interpretatie van, die helemaal overeenkomt met die van CYRILLUS VAN ALEXANDRIË.

[11]) *In Joh.*, in h. l. (uitg. PUSEY, I, 74-76 ; PG, 73, 85-88).

[12]) *Contra Eunomium* I (uitg. W. JÄGER, Berlijn, 1921, I, 110, 3-5, 12-13 ; PG, 45, 344, C-D).

[13]) Zowel in de uitgave van PARMENTIER (GCS 12, 18) als in MIGNE (PG, 82, 894, B) ontbreken de woorden ὃ γέγονεν. Volgens het apparaat van PARMENTIER komen ze maar voor in twee handschriften en bij CASSIODORUS. De uitgave van GAISFORD (Oxford, 1854) plaatst ze tussen haakjes.

[14]) *De Trinit.*, I, 13 (PG, 39, 297, A).

[15]) *In Ps. XXXVI*, 35 (CSEL, 64, 98 ; PL, 14, 984).

[16]) PG, 43, 749.

In de ons bekende teksten nochtans is de lezing I vooral kenschetsend voor de Vaders van de Antiocheense school : CHRYSOSTOMUS, THEOD. MOPSUESTENUS, THEOPHYLACTUS, EUTHYMIUS ; ze komt ook terug in de Griekse Catene van CRAMER, en bij EPIPHANIUS [17]). Wat dadelijk treft voor al deze schrijvers is dat ze aan de lezing I expliciet de voorkeur geven uit reactie tegen de ketters, vooral tegen de Arianen, die op de punctuatie IV steunden om te zeggen dat de Logos een schepsel was. Deze apologetische kontekst bij de aanvang van de nieuwe lezing lijkt dan ook aan vele modernen verdacht ; en dat is een van de redenen waarom ze er wantrouwig tegenover staan. Er moet nochtans worden opgemerkt dat bij de twee (of drie) Alexandrijnen die dezelfde punctuatie hebben, niets laat vermoeden dat ze hiertoe bewogen werden door polemische motieven [18]).

Deze punctuatie komt ook terug in de latere manuscripten, zowel in de meeste secundaire unciaalhandschriften als in de massa van de minuskels, wat er op wijst dat de nieuwe lezing vanaf de Ve eeuw sterk verspreid geraakte, vooral in de manuscripten van de antiocheense familie [19]). Dit is van belang voor de verandering die we zullen constateren in het Westen in de XVIe eeuw.

2. De Latijnse traditie van de IIe tot de XVIe eeuw

a. Bij de Latijnse Vaders zijn er minder verschillende lezingen dan in het Oosten. Nochtans moet men niet te zeer vereenvoudigen, alsof men in het Westen altijd een punt gelezen had vóór *quod factum est*. Zo is het niet. Waarschijnlijk zijn er ten minste drie auteurs van de eerste eeuwen die de lezing I volgden, d.w.z. dat ze punctueerden *sine ipso factum est nihil quod factum est. In ipso . . .*, nl. CYPRIANUS, HIERONYMUS en ARNOBIUS DE JONGERE. Weliswaar is de tekst van CYPRIANUS (*Testimonia*, II, 3) [20]) niet helemaal zeker. Hij wordt door TOLETUS en MIGNE [21]) gegeven als bewijs voor de oude punctuatie. Deze immers komt in onze tekst voor in twee handschriften. Doch zowel de uitgave van MIGNE zelf als die van HARTEL (CSEL) punctueren volgens I, met de andere manuscripten : *Sine ipso factum est nihil quod factum est. In eo vita erat.* BOISMARD [22]) verwerpt dit getuigenis

---

[17]) EPIPHANIUS volgt maar éénmaal de uitzonderlijke punctuatie II (cfr. *supra*). Zijn gewone lezing is I : *Ancor.*, 74 (GCS, I, 93, 29 ; PG, 43, 156); *Adv. haer.*, 43, 1 (GCS, II, 188, 9. 10 ; PG, 41, 820, B); 51, 12 (GCS, II, 265, 7 ; PG, 41, 912); 65, 3 (GCS, III, 5, 23-24 ; PG, 42, 16); en vooral 69, 56 (GCS, III, 203, 7 vlg. ; PG, 42, 289).

[18]) Zie hieromtrent, bij de Latijnen, de interessante houding van AMBROSIUS (cfr. *infra*).

[19]) Van de grote uncialen zijn er maar vier gepunctueerd : A C D W ; ze hebben een punt vóór ὃ γέγονεν (dus de oude lezing III of IV). Deze komt nochtans ook nog voor in recentere handschriften, b.v. L (8e eeuw).

[20]) CSEL, III/1, 65, 5 ; PL, 4, 698.

[21]) TOLETUS, *In Joh.*, in h.l. ; MIGNE, bij IRENAEUS, *Adv. haer.*, II, 2, 5 (PG, 7, 715, nota 45).

[22]) *Le Prologue de saint Jean* (Lectio divina, 11), Parijs, 1953, 27, n. 8 : „Devant le concert unanime des auteurs latins anciens, il ne faut pas tenir compte, en effet, de la ponctuation donnée par Croyman (lees : Hartel), pour l'édition des *Testimonia* de saint Cyprien : „. . . factum est nihil quod factum est. In eo vita est . . ."

voor de lezing I wat al te gemakkelijk, des te meer omdat deze lezing waarschijnlijk niet aan kopisten te wijten is, vermits de latere traditie altijd anders gelezen heeft.

Het geval van HIERONYMUS is bijzonder belangrijk, omdat we aan hem de Vulgaattekst te danken hebben, die zolang zijn invloed heeft doen gelden in het Westen. M. D'ASBECK en P. BOISMARD plaatsen hem bij de vertegenwoordigers van de oude lezing, J. GENNARO bij die van de nieuwe lezing, terwijl Dom DUPONT [23]) een onderscheid maakt tussen „Jérôme 1e manière" (oude lezing) en „Jérôme 2e manière" (lezing I). Deze laatste zienswijze is de enige juiste. We hebben approximatief kunnen vaststellen wanneer de grote exegeet van gedachte veranderd is, door de acht werken, waar we het citaat hebben teruggevonden, chronologisch te rangschikken : de drie eerste hebben de oude punctuatie (citaat tot nihil), terwijl de vijf laatste zonder uitzondering in het citaat van v. 3 ook nog de volgende woorden opnemen (lezing I : *sine ipso factum est nihil quod factum est*). Hier geven we een lijst, met de datum van ieder werk, waarop het ogenblik van de verandering duidelijk in het oog springt [24]) :

389-392	Hebr. Quaest. in Gen., 1, 1 (PL, 23, 939, A)	cit. tot *nihil*
390-392	In Michaeam, 1, 2 (PL, 25, 1173, D)	id.
398	In Matth., 24, 36 (PL, 26, 181, A)	id.
401-410	Hom. in Joann. (Anecd. Mareds., III/3, 387)	lezing I
406	In Amos, 6, 12 (PL, 25, 1065, B)	id.
408-410	In Isaiam, 44, 24 (PL, 24, 439, C)	id.
410-412	In Ezech., 37, 1ss. (PL, 25, 347, A)	id.
414-415	In Jerem., 32, 16 (PL, 24, 892, D ; CSEL, 59, 424)	id.

Het is dus omstreeks het jaar 400, dat HIERONYMUS zijn voorkeur begon te geven aan de nieuwe punctuatie. We hebben trouwens nog een naklank van die verandering, want de eerste tekst waar de lezing I verschijnt, nl. de homelie op S. Jan, uit de jaren 401-410, is ook de enige waar hij meent zijn manier van lezen te moeten uitleggen : „Multi enim male legunt, dicentes : Quod factum est in ipso vita erat. Sed ita distinguitur : Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est ; hoc est, sine ipso quod factum est non est factum. Spiritus enim Sanctus non est factus : propterea non per ipsum est". Deze laatste woorden alluderen op de verkeerde interpretatie van de Macedonianen, volgens wie de H. Geest een schepsel was van de Zoon. Juist zoals CHRYSOSTOMUS dus schijnt de Kerkvader van Bethlehem de tekst nu anders te lezen uit polemiek tegen de ketters.

Anderzijds moet onderlijnd worden dat vóór die periode HIERONYMUS altijd de oude lezing schijnt gevolgd te hebben. Hieruit kunnen we afleiden

---

[23]) *Essais sur la Christologie de saint Jean*, Brugge, 1951, 35, nota.

[24]) De datering van de commentaren op de profeten en op Matthaeus hebben we ontleend aan F. CAVALLERA, *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre*, Première partie, T. II, Leuven, 1922 ; voor het werk over de Genesis, zie F. CAVALLERA, *Les „Quaestiones in Genesim" de saint Jérôme et de saint Augustin*, in *Miscellanea Agostiniana*, II, Rome, 1931, 362 ; voor de homelie op S. Jan, cfr G. MORIN, *Les monuments de la prédication de S. Jérôme*, Rev. d'hist. et de litt. relig., I (1896), 409. We citeren hier MIGNE volgens de eerste uitgave (1845).

hoe hij de tekst punctueerde in de Vulgaat. Men weet dat hij deze grote onderneming inzette met de herziening van de evangeliën. Hij begon er mee lang vóór het jaar 400, nl. in 383. In de oorspronkelijke tekst van de Vulgaat moet hij dus naar alle waarschijnlijkheid Joh. 1, 3. 4 gepunctueerd hebben met een punt na *nihil,* des te meer omdat dit de lezing was van de meeste handschriften van de oud-latijnse vertaling, en hij voor de eerste hoofdstukken van het vierde evangelie niets anders gedaan heeft dan taal en stijl van die vertaling te zuiveren [25]). Deze lezing van HIERONYMUS in de Vulgaattekst heeft zeker een rol gespeeld om de oude punctuatie te bestendigen bij de Latijnen.

De nieuwe lezing I, die HIERONYMUS aanvaardde vanaf 400, wordt ook nog gevonden bij ARNOBIUS DE JONGERE [26]), die te Rome leefde in het midden van de Ve eeuw. Het lijkt waarschijnlijk dat hij de tekst aldus las onder de invloed van HIERONYMUS' laatste werken, die te Rome goed bekend waren.

b. Dit zijn de enige voorbeelden van de punctuatie I, die we hebben ontdekt voor heel de Latijnse traditie tot aan de XVIe eeuw. Men kan dus wel zeggen dat de oude lezing (IV, en vooral III) hier practisch alleen voorkomt. Bij een groot aantal schrijvers wordt het vers 3 geciteerd tot *factum est nihil.* Gezien het zeer algemeen karakter van dit verschijnsel zijn dit geen onvolledige citaten, en mogen we zeggen dat ze wel terdege een punt lazen na *nihil.* Hiervoor komen in aanmerking: voor de tweede eeuw, TERTULLIANUS [27]); voor de derde eeuw, NOVATIANUS [28]), VICTORINUS VAN PETTAU [29]); voor de vierde eeuw, LACTANTIUS [30]), ZENO VAN VERONA [31]), MARIUS VICTORINUS [32]), PHILASTRIUS VAN BRESCIA [33]), GREGORIUS VAN ELVIRA [34]), PHOEBADIUS AGINNENSIS [35]), VICTRICIUS [36]), PAULINUS VAN NOLA [37]); in

---

25) J. O. SMIT, *De Vulgaat,* Roermond, 1948, 28-29. Hieruit volgt dat de lezing I, in de uitgave van de Vulgaat bij MIGNE (PL, 29, 653, B) verkeerd is: de critische uitgave van WORDSWORTH-WHITE plaatst zoals het hoort de scheiding na *nihil* (met de meeste handschriften van de Vulgaat). Volgens P. PRAT, *Jésus-Christ,* I, Parijs, [9]1928, 495-496, nota, wordt algemeen aanvaard dat de primitieve Vulgaat de lezing had: *sine ipso factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat.* Die opinie lijkt dus ongegrond te zijn.

26) *Annot. ad quaedam evang. loca* (PL, 53, 569).

27) *Adv. Hermog.,* 20 (CSEL, 47/3, 149, 3; PL, 2, 216, A): *Adv. Prax.,* 2, (CSEL, ib., 229, 5-6; PL, ib., 156-157). De meeste namen die we hier aangeven staan vermeld bij BOISMARD, *l.c.* We hebben de referenties opgezocht, en enkele nieuwe namen er aan toegevoegd.

28) *De Trinit.,* passim (PL, 3, 907, B; 912, B; 916, B; 917, B.D; 927, C).

29) *Fragm. de Fabr. Mundi* (CSEL, 49, 7, 9; PL, 5, 311, A).

30) *Div. Instit.,* IV, 8 (CSEL, 18/1, 300, 2; PL, 6, 469, A).

31) *Tract., II* (*Adv. Arianos*) (PL, 11, 410, A).

32) *Adv. Arium, I* (PL, 8, 1041, B; 1042, B; 1071, C; 1089, B.C; 1209, D).

33) *Lib. de haeres.,* 67 (CSEL, 38, 35, 5-7; PL, 12, 1111).

34) *De fide orthodoxa* (PL, 17, 550, B; 554, A). Dit tractaat staat meer dan eens in MIGNE, onder verschillende namen, nlk. die van AMBROSIUS, GREGORIUS VAN NAZIANZE, PHOEBADIUS en VIGILIUS VAN THAPSA. Nu erkent men GREGORIUS VAN ELVIRA als de echte auteur.

35) *Contra Arianos* (PL, 20, 23, B).

36) *Liber de laude Sanctorum* (PL, 20, 446, C).

37) *Epist.,* 21, 4; 25, 3; 37, 6 (CSEL, 28/1, 152, 2; 225, 18; 321, 17; PL, 61, 252, B; 302, A; 356, A).

de vijfde eeuw, CASSIANUS [38]), EVAGRIUS [39]), de PSEUDO-VIGILIUS VAN THAPSA [40]), de H. LEO [41]); in de zesde eeuw, FULGENTIUS RUSPENSIS [42]) en de H. CAESARIUS VAN ARLES [43]). Het is niet mogelijk verder te onderscheiden of deze Vaders de lezing III of IV volgden, al is het eerste waarschijnlijker. Doch het is zeker dat ze de twee zinnen scheidden na *nihil*.

De grootste namen van deze periode hebben we nog niet vermeld. Bij hen hebben we meer dan een louter citaat. De commentaar die er bij komt laat zien hoe ze de twee verzen verstonden. HILARIUS en AMBROSIUS zijn de enigen bij wie men de punctuatie IV vindt (*quod factum est in ipso, vita erat*), die in het Oosten algemeen verspreid was bij de ketters, maar ook aanvaard werd door CLEMENS VAN ALEXANDRIË en ORIGENES. HILARIUS [44]) interpreteert *quod factum est in eo* van het mensgeworden Woord. Deze tamelijk onwaarschijnlijke exegese zal weinig instemming vinden. Ze komt later nog eenmaal terug, samen met dezelfde punctuatie IV, bij BRUNO ASTIENSIS, in de XIIe eeuw. Daar het woord *factum est*, verstaan van de Logos, maar moeilijk in orthodoxe zin kon geïnterpreteerd worden (de Arianen zagen daarin juist een bewijs dat het Woord geschapen is), begrijpt men dat de katholieken geneigd waren om met deze punctuatie die woorden alleen te doen slaan op de geschapen natuur van Christus [45]).

AMBROSIUS werkt dezelfde interpretatie verder uit. In zijn verklaring van Ps. XXXVI [46]) geeft hij een uitvoerige bespreking van onze tekst. Daar kunnen we de volgende punten vaststellen : 1. in Egypte was toen reeds de punctuatie I de gewone ; 2. de Arianen volgden de lezing IV ; 3. AMBROSIUS zelf, evenmin als ORIGENES, schrikt er voor terug dezelfde lezing te bewaren ; in zijn milieu immers was ze gebruikelijk, zegt hij („ego non vereor legere : quod factum est in ipso vita est, et nihil habeat quod teneat Arrianus, quia

---

[38]) *Collat.*, 8, 7 (CSEL, 13/2, 223, 18 ; PL, 49, 732, A); *De Incarn. Dom. contra Nest.*, 4, 6 (CSEL, 17, 292, 1-2 ; PL, 50, 82, B).

[39]) *Altercatio legis, 2, 2* (CSEL, 45, 11, 4).

[40]) *Contra Arianos* I, 14 (PL, 62, 190, C en 231, C).

[41]) *Serm.* 21 en 27 (PL, 54, 191, C en 217, C); *Epist.* 165, 8 (PL, 54, 1169, A).

[42]) *De fide*, 14 (PL, 65, 678, A).

[43]) *Breviarium adv. haereticos* (Opera omnia, II, uitg. G. MORIN, Maredsous, 1942, 190, 20 en 192, 4).

[44]) *De Trinit.*, I, 9 ; II, 20 (PL, 10, 31 ; 63, B); *In Ps. 148, 4* (CSEL, 22, 861 ; PL, 9, 880, B). S. THOMAS en MALDONATUS zeggen dat HILARIUS in *II De Trin.* punctueerde : *et sine ipso factum est nihil, quod factum est in ipso* (lezing II). Maar dergelijke lezing hebben we in dat boek nergens teruggevonden bij MIGNE. De context eist zeker dat de vijf laatste woorden zouden samengaan. Het is dan te begrijpen dat sommige oude uitgaven ze hebben verbonden met de vorige woorden, en ze niet hebben beschouwd als het begin van een nieuwe zin.

[45]) Het lijkt wel dat de uitleg van ORIGENES deze nabij komt (GCS, IV, 72-76 ; PG, 14, 144-148). Hij onderlijnt nadrukkelijk dat er niet staat ὃ ἦν ἐν αὐτῷ maar ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ, omdat het Woord eerst leven en licht is geworden in betrekking tot de mensen. Ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ slaat dus bij ORIGENES niet zozeer op de mensheid van Christus, als op het eeuwig leven van het ongeschapen Woord, in zover het voor ons een heilswerkelijkheid is geworden, in Christus de Zaligmaker. Cfr hierover S. THOMAS, *In Joh.*, in h. l., (uitg. Marietti, 1952, 19, N. 92).

[46]) *In Ps. XXXVI*, 35 (CSEL, 64, 98-100 ; PL, 14, 984-985).

non illius venena considero, sed lectionis sacrae consuetudinem recognosco" ; bedoelt hij hiermee de liturgische lezing ?); 4. tegen de Arianen echter ontkent hij krachtig dat het Woord geschapen zou zijn („in ipso", inquit, „factum est", non „Dei Verbum factum est"), en wat verder geeft hij dan zijn eigen verklaring : het Woord was leven in de eeuwigheid, maar het is ook voor ons leven geworden door de Menswording : „Caro ergo est quae in Christo apparuit vel Christus in carne ; ipse nostra in omnibus vita est. Ipsius divinitas vita est, ipsius aeternitas vita est, ipsius caro vita est, ipsius passio vita est . . . Mors itaque eius fructus est vitae. Quod factum est ergo in ipso, vita est. Caro facta est in ipso, vita est ; infantia facta est in ipso, vita est : judicium factum est in ipso, vita est ; mors facta est in ipso, vita est . . . Vide quanta in ipso facta sunt, quibus vitae nostrae facta conversio est, ut quae perierat redderetur" [47]).

Deze exegese van ORIGENES, HILARIUS en AMBROSIUS, hoe mooi ook, blijft nochtans ontoereikend : *in ipso* moet in de kontekst normaal slaan op de eeuwige Logos, en niet op de historische Christus. Men begrijpt dan ook dat, na deze enkele pogingen, de traditie deze punctuatie IV voor goed heeft laten vallen. Het Oosten verkoos de lezing I, in het Westen daarentegen zou men, op een paar uitzonderingen na, tot op het einde van de Middeleeuwen trouw blijven aan de punctuatie III : *sine ipso factum est nihil. Quod factum est, in ipso vita erat.*

c. Men vindt misschien reeds deze lezing III bij GAUDENTIUS VAN BRESCIA [48]), en zonder twijfel bij AMBROSIASTER [49]). De interpretatie van de eerste sluit nog aan bij die van AMBROSIUS. AMBROSIASTER integendeel komt dichter te staan bij de uitleg van CYRILLUS VAN ALEXANDRIË : de schepselen zijn leven in het Woord, omdat ze in het Woord de oorzaak en de bron hebben van het echte leven, het is van het Woord dat het geschapene het leven ontvangt (CYRILLUS nochtans ziet eerder het Woord als wonend en levend *in* de schepselen). Doch het is met AUGUSTINUS dat de lezing III voor goed wordt ingevoerd, nu echter ook met een exemplaristische inter-

---

[47]) Volgens BOISMARD, o.c., 27, n. 9, zou AMBROSIUS onze tekst anders gelezen hebben in *De Fide*, 3, 41-43 (PL, 16, 598), doch daar zegt hij alleen maar dat er twee lezingen bestaan. Het is waar dat zijn exegese er verschillend schijnt te zijn van degene die hij geeft in zijn commentaar op de Psalmen (in *De Fide* gelijkt zijn uitleg op die van CYRILLUS VAN ALEXANDRIË). Wat echter de punctuatie betreft, aanvaardt hij de twee als mogelijk, met misschien een zekere voorkeur voor de punctuatie I (en niet voor IV, zoals in de commentaar). Is dit voldoende om te spreken van een *volte-face* van AMBROSIUS, zoals P. BOISMARD het doet (RB, 1954, 312)?

[48]) *Tract.*, XIX (CSEL, 68, 171, par. 27 : PL, 20, 987, C). Aldus punctueren ten minste beide uitgaven. Maar zijn interpretatie, dezelfde als die van HILARIUS en AMBROSIUS, veronderstelt eerder een komma na *in illo* (lezing IV).

[49]) *In Phil.*, 1, 21 (PL, 17, 406, D) en vooral *Quaest. Vet. et Novi Test.*, 122, 18-20 (CSEL, 50, 371-372 ; PL, 35, 2368). Deze laatste tekst is de meest expliciete : „Quod factum est, inquit, in ipso vita est : in ipso, id est in Verbo, quod factum est, vitam esse significat. Sicut et ipse Dominus ait : Sicut habet Pater vitam in semetipso, ita dedit et Filio vitam habere in semetipso . . . ipsum Verbum vitam vult intelligi esse . . . generatio eius vitam in se habet. Nos enim vivimus quidem, sed non possumus aliis dare vitam . . . Ille autem ideo dicitur vitam in se habere, quia potens est vivificare et creare quae vult, ut sint et vivant".

pretatie die bij hem voor het eerst verschijnt en daarna klassiek zal worden in het Westen: „Quod factum est; hic subdistingue, et deinde infer: in illo vita est. Quid est hoc? Facta est terra, sed ipsa terra quae facta est non est terra: est autem in ipsa Sapientia spiritualiter ratio quaedam qua terra facta est; haec vita est" 50). Een beetje verder komt er nog een detail dat ook zal blijven in de traditie: de vergelijking met de kunstenaar, die eerst zijn werk (*arca*) in het hoofd heeft en daarna in de werkelijkheid uitvoert. Deze verklaring is typisch platoons van inspiratie, en schijnt bij AUGUSTINUS wel te komen van zijn neo-platoonse vorming, die hem de Logos deed beschouwen als het eeuwig oerbeeld van de geschapen wezens. Het gezag van de grote Kerkleraar was voldoende om deze nieuwe exegese overal in het Westen te doen overnemen. Met hoogstens een paar lichte varianten wordt ze practisch door iedereen herhaald: door BEDA 51), ALCUINUS 52), SMARAGDUS 53), WALAFRIDUS STRABO 54), HAYMO VAN HALBERSTADT 55), RADULPHUS ARDENS 56), HONORIUS AUGUSTODUNENSIS 57), RUPERT VAN DEUTZ 58), MARTINUS LEGIONENSIS 59), de Glossa ordinaria 60), de Glossa interlinearis 61), de H. BONAVENTURA 62), de H. ALBERTUS MAGNUS 63), de H. THOMAS 64), NICOLAUS LYRANUS 65), LUDOLPHUS VAN SAKSEN 66), DIONYSIUS DE KARTHUIZER 67). We willen ook nog deze laatste tekst citeren, uit het midden van de XVe eeuw, omdat hij de recentste is en wellicht de duidelijkste van de reeks; hij kan beschouwd worden als de volledige explicitatie en volmaakte samenvatting van heel de augustijnse en middeleeuwse exegese: „*Quod factum est*, id est omne creatum, *in ipso* Verbo *vita erat*, id est in Verbo vitaliter atque intellectualiter ab aeterno fuit ac splenduit, per rationem exemplarem sive ideam quam habet in Verbo omnia cognoscente intellectua-

---

50) *Tract. in Joh.*, I, 16 (PL, 35, 1387); cfr. ook *De Gen. ad Litt.*, 1, 14, 31 (PL, 34, 331-332); *De Trinit.*, IV, 1, n. 3 (PL, 42, 888); *De natura boni*, 25 (PL, 42, 559). In *De Trinit.*, XIII, 1, n. 2 (PL, 42, 1013) staat in MIGNE de punctuatie I: het moet een vergissing zijn van de uitgevers.

51) *Exp. in Evang.*, in h.l. (PL, 92, 639).

52) *Comm. in Joh.*, in h.l. (PL, 100, 746).

53) *Coll. in ev.*, in h.l. (PL, 102, 32).

54) *In ev. Ioann.*, in h.l. (PL, 114, 903).

55) *Hom.* II, 9 (PL, 118, 57).

56) *Hom.* I, 12 (PL, 155, 1714, A).

57) *De imagine mundi*, I, 3 (PL, 172, 121, B).

58) *In ev. Ioannis*, in h.l. (PL, 169, 210).

59) *Sermones*, IV (PL, 208, 85-86).

60) PL, 114, 356.

61) *Biblia latina cum Glossa ordinaria et interlineari*, [Argentorati, 1480], in h.l.

62) *Comm. in Joann.*, in h.l. (uitg. Quaracchi, VI, 249-250); *In I lib. Sent.*, dist., 36, art. 2, quaest. 1 (ib., I, 623, a).

63) *In Joh.*, in h.l. (Opera omnia, XI, Lugduni, 1651, 8); *Post. super Is.*, IX, 6 (Opera omnia, XIX, Aschendorff, 1952, 114, 27).

64) *Super ev. S. Ioann.*, in h.l. (uitg. Marietti, 1952, 19); *S. th.*, I, 18, 4, c; *S. c. G.*, IV, 13.

65) *Biblia sacra cum glossa ordinaria ... et Postilla Nic. Lyrani*, Antverpiae, 1634, vol. VI, 1011.

66) *Vita Jesu Christi*, I, 1 (uitg. PALMÉ, 1865, 8 b).

67) *In Joh.*, in h.l. (Opera omnia, XII, Monstrolii, 1901, 274-275).

literque producente: quemadmodum artifex facit domum, et sanitatem per speciem seu exemplar domus ac sanitatis quod habet in mente".

Toch zijn er een paar afwijkingen in deze traditie. JOH. SCOTUS ERIUGENA [68]) vermeldt de twee punctuaties die mogelijk zijn (III en IV), en geeft een uitleg, niet door de causa exemplaris, maar eerder door de causa efficiens: „Omnia, quae per ipsum facta sunt, in ipso vita sunt et unum sunt. Erant enim, hoc est subsistunt in ipso causaliter, priusquam sint in semetipso effective. Aliter enim sub ipso sunt ea, quae per ipsum facta sunt, aliter in ipso sunt ea, quam ipse est. Omnia itaque, quae per Verbum facta sunt, in ipso vivunt incommutabiliter, et vita sunt, et aeternaliter subsistunt, et quae nobis omni motu vitali carere videntur, in Verbo vivunt. Sed si quaeris, quomodo vel qua ratione omnia, quae per Verbum facta sunt, in ipso vitaliter et uniformiter et causaliter subsistunt, accipe paradigmata ex creaturarum natura, disce factorem ex iis, quae in ipso et per ipsum facta sunt". Dan volgt een reeks voorbeelden om die philosophische uitleg te verduidelijken: al het geschapene is in het Woord zoals vruchten en gewassen reeds aanwezig zijn in het zaad, zoals de veelheid van de lijnen in een geometrische figuur één is in het punt van waaruit ze vertrekken; zo ook in de schepping, zegt hij: „omnia quae per Verbum facta sunt, in ipso vivunt et vita sunt".

Deze originele verklaring wordt aangehaald door S. THOMAS: het is zelfs de eerste die hij citeert in het overzicht van de interpretaties van Joh 1. 3. 4 [69]), maar hij schrijft ze toe aan ORIGENES. Kort tevoren spreekt hij over deze uitleg van v. 3 als van een „expositio satis pulchra". Hij heeft er dus de waarde van begrepen. Staat deze interpretatie van ERIUGENA helemaal alleen in de geschiedenis van de exegese? Zij lijkt ons in de grond overeen te komen met die van AMBROSIASTER, doch er is een duidelijke explicitatie te merken, alsook een meer philosophische formulering (causaliter, effective, incommutabiliter, uniformiter, creaturarum natura); AMBROSIASTER bewaarde meer de terminologie van de H. Johannes. Anderzijds bestaat er ook een zekere verwantschap tussen ERIUGENA en AUGUSTINUS: beiden zien het geschapene in het Verbum als in zijn oorzaak. AUGUSTINUS echter spreekt van de causa exemplaris, en van de eeuwige kennis die het Woord had van het geschapene; ERIUGENA heeft niets van dat exemplarisme, en ziet meer de schepping als voortkomend uit het Woord als zijn eeuwige werkoorzaak (vgl. de emanatieleer van de neo-platonici, waarvan we hier misschien de naklank horen).

[68]) *In prologum S. Ioannis* (PL, 122, 288); *De divis. Nat.*, 5, 24 (PL, 122, 908, A-B).

[69]) *Super ev. S. Ioann.*, lect. II, 3 (uitg. Marietti, 19, n. 90). Hij zegt dat hij die gevonden heeft in de homelie *Vox spiritualis aquilae*, die hij kort tevoren (lect. II, 2) aan ORIGENES toeschrijft; dat doet hij ook in de *Catena aurea* (uitg. VIVÈS, 17, 390 b). Op deze laatste plaats echter neemt hij er een lange volzin van over; deze nu komt letterlijk overeen met het citaat van J. S. ERIUGENA, dat we gegeven hebben. Die homelie waarvan hij spreekt is dus zonder twijfel niet van ORIGENES, maar wel van ERIUGENA (Origenes, Erigena, de vergissing tussen deze twee namen in de handschriften was zeer gemakkelijk: de beroemdste auteur heeft de andere verdrongen): de homelie van ERIUGENA op de proloog begint nu inderdaad juist met dezelfde woorden die THOMAS vermeldt: *Vox spiritualis aquilae* (PL, 122, 183). Vanaf de XIIe eeuw werd deze homelie meestal aan ORIGENES toegeschreven in de handschriften. Cfr. M. CAPPUYNS, *J. Scot Erigène*, Louvain, 1933, 231-232.

Een andere interpretatie die afsteekt bij de gewone is die van BRUNO ASTIENSIS in het begin van de XIIe eeuw[70]). Hij punctueert *quod factum est in ipso, vita erat* (IV), en verstaat de eerste woorden van de mensheid van Christus. Zoals we reeds gezien hebben, was dit de uitleg van HILARIUS en AMBROSIUS.

De commentaar van de H. THOMAS brengt hier niets oorspronkelijks. Toch is hij een van de interessantste van de Middeleeuwen, omdat hij blijk geeft niet exclusief gebonden te zijn aan de Westerse exegese. In zijn commentaar op het vierde evangelie somt hij de voornaamste interpretaties op die vóór hem gegeven werden: die van J. S. ERIUGENA (die hij toeschrijft aan ORIGENES), die van AUGUSTINUS, ORIGENES, HILARIUS en CHRYSOSTOMUS. Hij is als een samenvatting van de traditie. Zijn eigen voorkeur spreekt hij hier niet uit, maar uit de *Summa theologica* (l.c.) zien we dat ook hij toch trouw blijft aan de exemplaristische exegese van AUGUSTINUS.

3. Van de editio princeps van de Griekse tekst tot aan de Vulgaat van Sixtus V (1516-1590)

Bij de aanvang van de XVIe eeuw constateert men ineens een even merkwaardige als plotse verandering in die lange traditie. Dit viel ons op toen we de punctuatie van Joh 1, 3. 4 nagingen in de oudste gedrukte exemplaren van de Vulgaat, die we konden vinden. De wending gebeurt tussen de jaren 1515 en 1532. Zes exemplaren van de Vulgaat uit de tweede helft van de XVe eeuw, en twee uit het begin van de XVIe eeuw hadden nog allemaal een punt na *factum est nihil*, gelijk doorheen heel de Middeleeuwen: nl. de uitgaven van 1478 (Neurenberg), 1479 (Keulen), 1480 (Straatsburg: uitgave met de twee Glossae van de Middeleeuwen), 1486 (Spiers), 1487 (Neurenberg: uitgave met de Postilla van NIC. LYRANUS), 1491 (Bazel), 1507 (s.l.: uitgave met de Glossa ordinaria en de Postilla van NIC. LYRANUS), 1515 (Lyon). Met uitzondering van de uitgave van Straatsburg (punctuatie III), wordt nergens een scheiding aangegeven in de zin: *Quod factum est in ipso vita erat;* m.a.w. men kan niet uitmaken of de lezing III (komma vóór *in ipso*) of IV (komma na *in ipso*) wordt verondersteld, al is het eerste practisch zeker, omdat sinds eeuwen op die wijze gelezen werd.

In de eerst volgende uitgave echter die we vonden, nl. die van 1532 (Parijs, Etienne), en in al de volgende tot aan de officiële Vulgaatuitgave van SIXTUS V in 1590, zegeviert volledig de nieuwe lezing I. Eén enkele keer komt nog de oude punctuatie III voor, nl. in de Bijbel te Lyon uitgegeven in 1551. Deze uitzondering moet niet te zeer verwonderen. Door zijn speciale liturgie schijnt Lyon zich meestal nogal onafhankelijk gehouden te hebben van de algemeen verspreide romeinse traditie. Deze tendenz kan ook meegewerkt hebben in ons geval. Voor de missalen zullen we verder, in de XVIIe eeuw, nog een uitzondering constateren op de gebruikelijke lezing, nl. ook in de gallicaanse liturgie. Maar buiten de uitgave van Lyon hebben de exemplaren van de Vulgaat (alsook van de Griekse tekst) nu allemaal

[70]) *Comm. in Ioh.*, in h.l. (PL, 165, 462-463).

de lezing : *sine ipso factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat.* Laten we in het bijzonder vermelden de polyglot van Plantijn (1569-1572).

De oorzaak van die ommekeer tussen de jaren 1515 en 1532 is niet moeilijk te achterhalen. We menen met zekerheid te mogen zeggen dat het de publicatie is geweest van de editio princeps van de Griekse tekst van het Nieuwe Testament. Het is bekend dat er hiervoor een harde wedloop heeft plaats gehad tussen ERASMUS te Bazel en Kardinaal XIMENES te Alcala, die de eerste polyglottenbijbel voorbereidde. Hij was met het drukken begonnen in 1513, was klaar met het Nieuwe Testament in 1514, maar door moeilijkheden met Rome kon hij heel het werk pas laten verschijnen in 1520. Hierdoor slaagde ERASMUS erin de polyglot nog vóór te zijn : hij drukte heel het Nieuwe Testament op vijf maanden tijd, van September 1515 tot Januari 1516, zodat zijn uitgave nog datzelfde jaar verscheen [71]). De vergelijking van beide teksten is interessant : in de polyglot van Alcala staat Joh 1, 3. 4 in de kolom van de Vulgaattekst nog gepunctueerd als in de Middeleeuwen (een punt na *nihil),* terwijl de Griekse tekst de nieuwe punctuatie I heeft. ERASMUS drukt in zijn uitgave niet de Vulgaattekst over, doch maakt een nieuwe Latijnse vertaling. In de Griekse tekst vond hij de punctuatie I, en vertaalde konsekwent : *et sine ipso factum est nihil quod factum est* (lezing I). Hij besteedt echter een lange nota aan deze punctuatie. Het is merkwaardig dat hij toch de voorkeur geeft aan de oude lezing van de Latijnen, al heeft hijzelf in de tekst de andere moeten volgen, onder invloed van het Grieks : „Mihi videtur esse vera lectio quam hodie vulgo sequitur Latinorum usus". Maar ondanks deze persoonlijke voorkeur van de grote humanist deed de nu gepubliceerde Griekse tekst de punctuatie van Joh 1, 3. 4 veranderen in de volgende uitgaven [72]).

Een woord nog over de Griekse tekst die toen voor het eerst gedrukt werd. Men weet dat de grote massa van de minuskelhandschriften uit de Middeleeuwen de antiocheense tekst (de zgn. textus receptus) weergeeft. Voor de polyglot van Alcala had Kardinaal XIMENES slechts recente handschriften van weinig waarde gebruikt [73]). Wat ERASMUS betreft, hij zegt wel in zijn inleiding aan LEO X dat hij Griekse en Latijnse handschriften benut heeft „vetustissimis simul et emendatissimis". Doch deze verklaring schijnt meer het kenmerk te dragen van de hofstijl dan van de wetenschappelijke objectiviteit. In feite werkt ook hij op een klein aantal manuscripten van de XIIe en de XVe eeuw [74]). Het is dus helemaal normaal dat juist de antiocheense lezing van Joh 1, 3. 4 (punctuatie I) op die wijze haar intrede deed in het Westen en er ook zou zegevieren.

---

[71]) Zie over dit alles A. MEISSINGER, *Erasmus von Rotterdam*, 2e Aufl., Berlijn, 1948, 200-205.

[72]) Ook LUTHER nam de nieuwe punctuatie over : „und on dasselbige ist nichts gemacht was gemacht ist", *Luthers Werke, Die Deutsche Bibel*, 6. Bd, Weimar, 1929, 329-327. Dit is niet te verwonderen, vermits hij gebruik maakte van de tweede uitgave (1519) van ERASMUS. Aldus zou de nieuwe punctuatie ook door de Protestanten aanvaard worden.

[73]) A. MEISSINGER, o.c., 202.

[74]) A. BLUDAU, *Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des N.T. und ihre Gegner* (Bibl. Stud., VII, 5), Freiburg i.B., 1902, 14-18.

4. Van de Vulgaatuitgave van Sixtus V (1590) tot de XXe eeuw

De jaren 1590 en 1592 brengen nogmaals een verandering. In de eerste officiële Vulgaatuitgave (die van SIXTUS V in 1590) kwam men nog even terug tot de oude punctuatie (III of IV): *factum est nihil: quod factum est in ipso vita erat*. De leden van de Vulgaatcommissie, door de Paus benoemd in 1586, hadden voor het vaststellen van de tekst talrijke variante lezingen verzameld uit oude handschriften, vooral uit de Amiatinus (de codex A). „Als hoofdregel gold bij hen: het getuigenis der handschriften weegt het zwaarst (vooral van de codex Amiatinus); slechts wanneer de codices niet beslissen en ook de Vaders geen uitkomst geven, neme men zijn toevlucht tot de grondtekst" [75]). De oude handschriften, inz. de Amiatinus, hadden nu juist de punctuatie die klassiek was geweest in de Latijnse traditie. Naar de regels van een gezonde kritiek had de Sixtijnse commissie die dan ook terug ingevoerd.

Doch het was maar voor een korte duur. In 1592 reeds verscheen de verbeterde uitgave, de Sixto-Clementina, die te gemakkelijk halverwege bleef staan tussen de strenge kritiek en de heersende tekst [76]). In ons geval durfde ze de moeilijkheid niet doorhakken, en wilde niet kiezen tussen het getuigenis van de handschriften en het gebruik sinds ERASMUS; daarom liet ze de zaak onbeslist, door de onmogelijke punctuatie te geven: *et sine ipso factum est nihil, quod factum est, in ipso vita erat*; m.a.w. men liet het aan de lezer over de twee zinnen zelf te scheiden zoals hij het goedvond.

Met deze ongelukkige compromismaatregel zou de lezing in de Vulgaattekst onzeker gemaakt worden voor meer dan twee eeuwen. Voor de jaren 1592 tot 1901 hebben we 40 uitgaven van de Vulgaat geconsulteerd: de invloed van de Sixto-Clementina is er duidelijk. Reeds in de uitgave van het Vaticaan in 1593 verschijnt de halfslachtige punctuatie SC (zo noemen we voortaan de gemengde punctuatie van de Sixto-Clementina). Ze heeft daarna wel te concurreren met de lezing I van vóór 1590, maar blijft toch sterk overheersen tot het einde van de XVIIIe eeuw (17 gevallen op 24) [77]). In de XIXe en XXe eeuw integendeel komt men beslist terug tot de lezing I (enkel nog 5 gevallen van SC op 16 uitgaven tot 1901), en in de recente Vulgaatuitgaven schijnt de onmogelijke vorm SC voor goed verdwenen te zijn, ten gunste van de punctuatie I van de XVIe eeuw.

---

[75]) J. O. SMIT, *De Vulgaat. Geschiedenis en herziening van de Latijnse Bijbelvertaling*, Roermond, 1948, 70. Heel de geschiedenis van de oud-latijnse vertaling en van de Vulgaat wordt hier op spannende wijze verteld.

[76]) Cfr. P. G. GROENEN, *Algemene Inleiding tot de H. Schrift*, Leiden, 1917, 264; gecit. bij SMIT, *o.c.*, 77.

[77]) In één enkel geval vonden we nog de oude punctuatie IV, nlk. in de Bijbel van Antwerpen van 1634. Het is echter niet een eenvoudige tekstuitgave, maar een grote Bijbel in zes delen, met de twee Glossae van de M. E. en de Postilla van N. LYRANUS, dus eerder een publicatie van de voornaamste middeleeuwse commentaren. Het was te verwachten dat de oude punctuatie hier bewaard zou blijven.

5. De punctuatie in de liturgische teksten van de XVIe tot de XXe eeuw

Een korte bemerking van MALDONATUS, die aanleiding werd tot deze studie, wijst er op dat de liturgische teksten op het einde van de XVIe eeuw de nieuwe punctuatie I nog niet hadden overgenomen. In zijn commentaar op onze passage schrijft hij : „Prima (lectio) est, *quam quotidiano sequimur usu*, ut post illud *nihil* sententia puncto claudatur, deinde sequatur alia, *quod factum est, in ipso vita erat*". Dit wordt inderdaad volledig bevestigd door het onderzoek van de oude missalen : de verandering, die voor de uitgaven van de Vulgaat gebeurd was in de jaren 1516-1520, geschiedt in de liturgie eerst in de tweede helft van de XVIIe eeuw. De tien oude missalen die we konden raadplegen, uit de jaren 1499 tot 1658, hadden nog allemaal, op één uitzondering na, de oude lezing van de Middeleeuwen [78]). De enige uitzondering is een gallicaans missaal, te Venetië uitgegeven in 1538, dat de nieuwe punctuatie aanvaardt : misschien nog een blijk van onafhankelijkheid van de gallicaane traditie. Het is dus normaal dat MALDONATUS, toen hij zijn commentaar op de evangeliën schreef in de jaren 1576-1579, bij het dagelijks mislezen nog altijd de Middeleeuwse punctuatie onder de ogen kreeg, al hadden de Bijbeluitgaven sinds meer dan 60 jaar de tekst gewijzigd.

In de liturgie dringt de verandering binnen een eeuw later. In 1682 verschijnt voor het eerst de gemengde vorm SC : die blijft vertegenwoordigd tot het einde van de XIXe eeuw, samen met de nieuwe lezing I, ongeveer in gelijke proportie. Vanaf 1900 evenwel verdwijnt practisch de lezing SC, en overheerst volledig de punctuatie I, juist zoals we geconstateerd hadden voor de uitgaven van de Vulgaat.

Eén feit is sterk opvallend voor deze vier laatste eeuwen : zowel in de missalen als in de Bijbeluitgaven is de oude punctuatie III IV helemaal verdwenen. Voor de jaren 1515-1590 hebben we die maar één enkele keer teruggevonden, in een Bijbel van Lyon ; voor de volgende periode ook nog éénmaal, in de uitgave van Antwerpen van 1634, doch dit is een uitgave van de middeleeuwse commentaren, waar de oude lezing normaal moest overgenomen worden. Het is eerst op onze dagen, dat men een verlangen constateert om die punctuatie terug in te voeren, die alleen gebruikelijk was in de eerste eeuwen van de traditie.

Besluit

De geschiedenis van de punctuatie van onze twee verzen kunnen we nu kort samenvatten, om er daarna een paar algemene conclusies uit te trekken voor de exegese.

De punctuatie II (*sine ipso factum est nihil quod factum est in ipso. Vita erat*) komt maar een paar keren voor in het Oosten (bij EPIPHANIUS en GREGORIUS VAN NYSSA) en kan men verwaarlozen.

---

[78]) Het oudste, een missaal te Luik uitgegeven in 1499, heeft geen komma in de zin *quod factum est in ipso vita erat* (dus lezing III of IV); de andere plaatsen de komma na *quod factum est* (lezing III), zoals in de vorige eeuwen. — We bedanken de EE. PP. Benedictijnen van Keizersberg, die ons voor dit onderzoek meer dan twintig oude missalen lieten inzien.

De oudste is waarschijnlijk de punctuatie IV (*sine ipso factum est nihil. Quod factum est in ipso, vita erat*). Het is de lezing van de ketters, wat goed te begrijpen is; maar ze wordt ook aangetroffen bij enkele kerkelijke schrijvers: in Egypte, bij CLEMENS VAN ALEXANDRIË en ORIGENES, in het Westen bij HILARIUS, AMBROSIUS en in de XIIe eeuw bij BRUNO ASTIENSIS. De woorden *quod factum est in ipso* worden geïnterpreteerd van de Logos voor zover hij mens geworden is.

De meeste andere christelijke schrijvers tot en met de IVe eeuw plaatsen ook wel een punt na *nihil*. Doch men kan moeilijk weten of ze de lezing III of IV volgden. Het lijkt ons waarschijnlijker dat ze volgens III punctueerden (*Quod factum est, in ipso vita erat*), doch helemaal zeker is dit alleen voor EUSEBIUS en CYRILLUS VAN ALEXANDRIË; in het Westen overheerst deze lezing vanaf GAUDENTIUS VAN BRESCIA, AMBROSIASTER en vooral AUGUSTINUS; zij zal bewaard blijven tot in het begin van de XVIe eeuw. Er bestaan twee interpretaties hiervan: de exemplaristische van AUGUSTINUS, die bij de Latijnen werd aangenomen, en die van EUSEBIUS en CYRILLUS VAN ALEXANDRIË, waarbij ook AMBROSIASTER en JOHANNES SCOTUS ERIUGENA min of meer aansluiten.

Ten slotte de punctuatie I (*sine ipso factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat*), die voor het eerst verschijnt in de IVe eeuw te Alexandrië, met DIDYMUS DE BLINDE; ongeveer tegelijkertijd komt ze ook op te Antiochië, met CHRYSOSTOMUS en zijn school, die ze verkiest uit reactie tegen de ketters. Vanaf het begin van de Ve eeuw schijnt ze algemeen verspreid te geraken in het Oosten. In het Westen komt ze maar sporadisch op (bij CYPRIANUS, HIERONYMUS vanaf 400, en bij ARNOBIUS DE JONGERE); in de Middeleeuwen wordt ze wel vermeld bij de grootste commentatoren, maar wordt door hen toch niet overgenomen. Met de publicatie van de Griekse tekst van het Nieuwe Testament in 1516-1520 geraakte die punctuatie van Antiochië bij ons algemeen bekend: ze werd onmiddellijk aanvaard. De Sixtijnse uitgave van de Vulgaat in 1590 wilde wel opnieuw de oude lezing invoeren, maar de definitieve Sixto-Clementijnse uitgave liet de zaak onbeslist. Nooit meer kwam men terug tot de oude punctuatie. Gedurende twee à drie eeuwen bleef men aarzelen, zowel in de Bijbeluitgaven (vanaf 1592) als in de liturgie (vanaf ongeveer 1682), tussen de lezing I van de XVIe eeuw, en de gemengde compromislezing van de Sixto-Clementina; eerst tegen het einde van de XIXe eeuw zegevierde volkomen de nieuwe punctuatie I.

We hebben op de eerste plaats een historisch onderzoek willen doen, en behoeven hier dus niet na te gaan welke interne redenen kunnen pleiten voor een of andere lezing. Toch kan men uit dit overzicht enkele besluiten trekken voor de interpretatie van Joh 1, 3. 4.

Vooreerst is het duidelijk dat men niet kan spreken van een eensluidende traditie voor een bepaalde lezing en interpretatie. De vormen III en IV zijn de oudste: IV bij de ketters, III bij de kerkelijke schrijvers. Deze laatste blijft bewaard in het Westen tot aan het einde van de Middeleeuwen. De punctuatie I begint in het Oosten in de IVe eeuw, in het Westen eerst in de XVIe eeuw. Daarenboven zullen hier nog minstens twee eeuwen van aarze-

lingen voorbijgaan vooraleer de nieuwe punctuatie volledig zegeviert. Men ziet dus wat moet geantwoord worden aan hen die beweren dat we voor de lezing van deze twee verzen gebonden zijn door de kerkelijke traditie : alleen kan men zeggen dat *nu* de lezing I in feite overal in gebruik is in de liturgie en de Bijbeluitgaven. Maar de Kerk is op dit punt niet tussenbeide gekomen ; ze heeft zelfs duidelijk geweigerd positie te kiezen, door in haar officiële Vulgaatuitgave de zaak onbeslist te laten.

Wat de interpretatie zelf betreft, vindt men in de overlevering drie typen van exegese. Op de eerste plaats die van ORIGENES, HILARIUS en AMBROSIUS, die de punctuatie IV van de ketters bewaren maar anders uitleggen. Daar het moeilijk was aan *quod factum est in ipso* een aannemelijke zin te geven, als men die woorden deed slaan op de Logos, begrijpt men dat ze alle drie die zin hebben verklaard in functie van de Menswording. Deze exegese is niet aan te bevelen, omdat de H. Johannes hier spreekt van de Logos, en nog niet van de historische Christus [79]).

De punctuatie I is in een zekere zin minder interessant, omdat ze in de eerste eeuwen onbekend was, en te Antiochië (niet te Alexandrië) uit apologetische motieven werd ingevoerd. Daarenboven lijken de laatste woorden (*quod factum est*) een loutere herhaling te zijn, terwijl in de rest van de proloog al de woorden ten volle dragen, en rijk zijn aan theologische inhoud ; met deze punctuatie maken deze woorden de indruk van een zekere banaliteit.

De voornaamste moeilijkheid die verschillende auteurs maken tegen de punctuatie III is dat men er niet gemakkelijk een aannemelijke zin voor kan vinden [80]). De meesten zijn het er over eens dat de exemplaristische uitleg van de Middeleeuwen maar bezwaarlijk kan verondersteld worden bij Johannes [81]). Maar het komt ons voor dat men niet genoeg de andere exegese van deze punctuatie heeft opgemerkt, nl. die van EUSEBIUS, CYRILLUS VAN ALEXANDRIË, AMBROSIASTER en JOHANNES SCOTUS ERIUGENA. Er bestaan lichte verschillen tussen deze auteurs, zoals we zelf hebben doen opmerken, maar hun interpretatie is toch fundamenteel dezelfde. Ze kan tot het volgende herleid worden : het geschapene is leven in het Woord, omdat het geschapen leven zijn blijvende oorzaak vindt in het Woord, dat zijn eigen leven meedeelt. AMBROSIASTER en J. S. ERIUGENA beschouwen meer dat leven in zijn bron, in het Woord zelf, van wie het naar de schepselen toevloeit ; CYRILLUS VAN ALEXANDRIË ziet eerder het Woord wonend in de schepping, als levensbeginsel (τὸν υἱὸν τὸν ὄντα ἐν τοῖς γεγονόσιν, ὡς ζωήν), het werkt in de schepping door deze te doen deelhebben aan zijn leven (μεθεκτὸς ἐν τοῖς γενητοῖς ἐστιν ὁ ζωογονῶν αὐτὰ Λόγος), door ze in het

---

79) Toch blijft deze interpretatie interessant als verlenging van die van CYRILLUS VAN ALEXANDRIË en AMBROSIASTER : zo de Logos het leven is, dan is dat leven toch tot ons gekomen door de Menswording.

80) Het was reeds de moeilijkheid van MALDONATUS : „aegre . . . interpretationem admittit”.

81) Laten we opmerken in het voorbijgaan dat deze exemplaristische uitleg, die van alexandrijnse inspiratie schijnt te zijn, toch bij ons weten nergens voorkomt in het Oosten. Het is de specifieke uitleg van de augustijnse traditie.

bestaan te houden (συνέχει... [τὴν κτίσιν] γεγενημένην δι' ἑαυτοῦ..., ζωὴ τοῖς οὖσι γινόμενος, ἵνα μένῃ γεγονότα).

Deze exegese van de grote Alexandrijnse commentator, die de Logos beschouwt als blijvende oorzaak van het geschapen leven, is in de traditie niet zo zeldzaam als men zou denken. We citeerden reeds AMBROSIASTER (IVe eeuw) en J. S. ERIUGENA (IXe eeuw). S. THOMAS, in zijn commentaar, prijst ze aan als de eerste van de mogelijke interpretaties. TOLETUS bespreekt ze tamelijk uitvoerig, al verkiest hij persoonlijk toch de nieuwe lezing. CORNELIUS A LAPIDE vat ze kernachtig samen : „Omnis res facta erat vita in Verbo, id est vitam, hoc est vigorem et essentiae suae conservationem, accepit, et continuo accipit a Verbo, quandiu est et existit" [82]). Ook Dom CALMET vermeldt ze als mogelijk, naast die van AUGUSTINUS, al zegt hij van deze laatste dat ze gehouden wordt door „theologi plerique".

In alle perioden van de geschiedenis van de exegese kan men dus deze interpretatie aantreffen naast die van AUGUSTINUS. Zij lijkt ons de diepzinnigste te zijn van al degene die ooit werden voorgesteld. Maar is het wel zo dat Johannes zelf de zin verstond? We hebben een reden om te denken van wel, nl. dat hij voor deze verklaring een duidelijke parallel heeft in de eerste brief : ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ Θεός, καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστιν (1 Joh 5, 11). In beide gevallen wordt gezegd dat het leven, dat wij participeren, in de Zoon is (of in het Woord). Het verschil ligt hierin dat het in de brief *de mensen* zijn (ἡμῖν) die dat leven participeren, terwijl de proloog schijnt te zeggen dat *al* het geschapene dat leven krijgt; doch die indruk wordt dadelijk gecorrigeerd, wanneer hij verder uitlegt dat het leven van het Woord het licht van de *mensen* was [83]).

Laten we nog opmerken dat alleen met deze uitleg de betekenis van Joh. 1, 3. 4 tamelijk goed aansluit bij die van Col 1, 16-17 (ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα..., τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, die zo dikwijls in de traditie geciteerd wordt als parallel van onze passage. Het lijkt ons een waarborg te zijn voor de juiste interpretatie, wanneer de verklaring van Johannes over

---

82) *Comm. in Joh.,* in h.l. (uitg. VIVÈS, Parijs, 1866, 300).

83) Dit moet onderlijnd worden om te kunnen antwoorden op de ernstige moeilijkheid die tegen deze interpretatie gemaakt wordt door P. PRAT, *Jésus-Christ,* I, 497, en F. MUSSNER, ΖΩΗ, *Die Anschauung vom „Leben" im vierten Evangelium,* München, 1952, 73, n. 85, nlk. dat „leven" dan verstaan wordt in natuurlijke zin, als equivalent van „bestaan". Maar mogen wij bij de Semiet die Johannes was, de distinctie wel maken van de latere theologie, tussen natuurlijk en bovennatuurlijk leven ? Het is waar dat wanneer hij spreekt van ζωή (die hij dikwijls noemt het eeuwig leven), Johannes op de eerste plaats denkt aan het goddelijk leven waaraan wij kunnen deel hebben, dus het leven der kinderen Gods. Doch dat leven moet ook medegedeeld worden aan het lichaam bij de verrijzenis (Joh. 11, 25); CYRILLUS legt wellicht te veel de nadruk op de natuurlijke participatie (meer in philosophische zin). Het is beter, dunkt ons, de twee niet tegenover elkaar te stellen, des te meer omdat de proloog geïnspireerd is door het scheppingsverhaal van Genesis. Doch tegelijkertijd moet beklemtoond worden dat Johannes niet voor ogen heeft de natuurlijke concursus, maar vooral denkt aan een participatie aan het goddelijk leven bij *de mensen,* zoals blijkt uit v. 4. De „wereld" in johanneïsche zin heeft niet een physische of cosmische maar een religieuze betekenis ; de deelneming van het geschapene aan Gods leven voltrekt zich *in ons.*

de rol van het Woord in de schepping fundamenteel overeenkomt met die van Paulus.

Het is tot deze exegese dat de auteurs die de punctuatie III opnieuw verkiezen ook schijnen terug te komen. Citeren we om te sluiten de meest recente: ,,Tout ce qui est devenu en Lui est vie, c'est à dire: tout ce qui a été créé est vie dans le Verbe, vient puiser sa vie dans le Verbe; et si le Verbe est appelé Vie, c'est précisément parce qu'il est la source de la vie pour tout ce qui vit au sein de la création'' [84]). Het ware wenselijk dat men wederom zijn aandacht zou schenken aan deze mooie en theologische interpretatie, die een prachtige uitdrukking heeft gevonden bij de grootste commentator van S. Jan in de alexandrijnse overlevering.

Leuven I. DE LA POTTERIE, S.J.

SOMMAIRE

L'histoire de la ponctuation et de l'exégèse de Jn 1. 3. 4 dans l'antiquité a déjà été faite par Zahn et Lebreton. Nous voudrions ici reprendre et éventuellement compléter ces données, mais surtout poursuivre l'étude de cette histoire dans la tradition occidentale jusqu'à nos jours.

1. *En Orient* se rencontrent les quatre leçons mentionnées au début de l'article. La plus ancienne semble être la ponctuation IV: c'est celle des hérétiques des premiers siècles, mais on la retrouve aussi chez Clément d'Alexandrie et Origène. De nombreux autres écrivains ecclésiastiques citent le v. 3 jusqu'à οὐδὲ ἕν, ce qui ne permet pas de trancher s'ils ponctuaient suivant la lecture III ou IV. Les deux seuls représentants certains pour la ponctuation III sont Eusèbe de Césarée et S. Cyrille d'Alexandrie.

La lecture I, qui nous est habituelle, apparaît pour la première fois au IVe siècle chez Didyme l'Aveugle (on cite d'ordinaire Alexandre d'Alexandrie, mais son texte n'est pas certain), et semble se répandre assez vite. A Antioche elle est reçue pour un motif apologétique contre les hérétiques (on ne trouve pas de traces de ce motif chez les Alexandrins).

2. Dans *la tradition latine* la situation est moins complexe, au moins à l'époque patristique:

a. il est inexact qu'on n'y trouve pas la ponctuation I. On peut citer au moins trois noms pour cette lecture: S. Cyprien, S. Jérôme (à partir d'environ 400; auparavant il suivait l'ancienne ponctuation) et Arnobe le Jeune. Un grand nombre d'auteurs citent le v. 3 jusqu'au mot *nihil*: comme pour les Grecs, nous ne pouvons donc savoir s'ils suivaient la ponctuation III ou IV. Cette dernière, qui était celle de Clément d'Alexandrie et d'Origène, est adoptée en Occident par S. Hilaire et S. Ambroise: ils expliquent les mots *quod factum est in ipso* du Verbe Incarné.

Mais la coupure III est celle qui deviendra classique chez les Latins. On

[84]) M. E. Boismard, *Le Prologue de saint Jean*, Parijs, 1953, 32. Cfr ook J. Dupont, *Essais sur la christologie de saint Jean*, Brugge, 1951, 35, n. 2.

la trouve déjà chez Gaudens de Brescia, et chez l'Ambrosiastre, mais surtout chez S. Augustin. Il lui donne une interprétation exemplariste, qui sera reprise à travers toute la tradition médiévale. Il n'y a qu'une ou deux voix discordantes dans ce concert : J. S. Erigène, qui nous donne une interprétation voisine de celle de S. Cyrille d'Alexandrie ; et celle de Bruno d'Asti, qui reprend la ponctuation IV, avec l'explication d'Ambroise et d'Origène.

b. entre les années 1515 et 1532 se manifeste un brusque changement : les éditions de la Vulgate passent soudain de la coupure III à la coupure I. La cause en est la publication de l'édition princeps du texte grec du N.T., qui fit connaître en Occident la ponctuation du texte d'Antioche. C'est en effet ce texte que reproduisaient l'édition d'Erasme et la polyglotte d'Alcala. La comparaison attentive de ces deux éditions fait apparaître clairement quelle fut la cause du changement.

c. la Vulgate de Sixte-Quint en 1590 voulut réintroduire l'ancienne ponctuation III/IV (avec la coupure après *nihil)*. Quant à la Sixto-Clémentine, elle n'osa se prononcer ; elle opta pour une ponctuation hybride : *et sine ipso factum est nihil, quod factum est, in ipso vita erat.* Cette lecture malheureuse sera reproduite dans les éditions de la Vulgate jusqu'à la fin du XIXe siècle, conjointement avec la coupure I, courante depuis Erasme. Dans les livres liturgiques, on maintint encore longtemps la ponctuation médiévale (jusqu'à la seconde moitié du XVIIe siècle). A partir de 1682 on rencontre aussi bien la ponctuation moderne I que celle de la Sixto-Clémentine. Ce n'est qu'au début du XXe siècle que la coupure I semble l'emporter définitivement, tant dans les éditions de la Vulgate que dans les missels.

3. Parmi les auteurs récents pourtant se manifeste une tendance à réintroduire l'ancienne ponctuation III. Mais plusieurs confessent qu'ils ont peine à lui trouver un sens acceptable (car il n'en est guère pour reprendre l'interprétation exemplariste d'Augustin). Nous croyons que la meilleure explication en a été donnée par S. Cyrille d'Alexandrie, qui considère le Verbe comme la cause de la vie divine participée. Cette interprétation, déjà indiquée par Eusèbe, reprise (avec des nuances) par l'Ambrosiastre et Jean Scot Erigène, a été connue à toutes les époques de l'histoire de l'exégèse. On aurait avantage, croyons-nous, à y revenir.

P.S. Ces pages étaient à l'impression, quand parut, dans *Verbum Domini*, 1955, 86-94, un article de J. Mehlmann, O.S.B., sur la ponctuation suivie par saint Jérôme dans nos deux versets. L'auteur croit, comme c'est l'opinion courante, que le grand exégète a suivi la coupure récente I. Mais il n'a pas songé à classer ses textes chronologiquement. Les huit nouvelles citations qu'il apporte confirment ce que nous disions ci-dessus, à savoir que Jérôme a lu autrement les versets à partir d'environ 400. Nous reviendrons prochainement sur la question dans *Verbum Domini.*

DE PELGRIM NAAR HET ABSOLUTE

EEUWIGHEIDSVERLANGEN EN TIJDELIJKE WAARDEN BIJ AUGUSTINUS *)

Wie AUGUSTINUS moet herdenken, staat voor een moeilijke keus. Moet hij zich beperken tot één der vele vraagstukken waarover hij zijn licht liet schijnen, of pogen zijn gehele persoonlijkheid te evoceren? Aan de éne kant: welk onderdeel kiezen? aan de andere: wie waagt het een beeld te schetsen van deze geniale denker, kunstenaar en heilige? Wie met AUGUSTINUS vertrouwd raakt, voelt zich overweldigd door een figuur die zo hoog uitrijst boven gewone mensenmaat. Een wonder schijnt het, hoe deze man, die bijna zijn ganse leven sleet in een afgelegen provincie als bisschop van een tweederangshavenstad, — want al blijkt Hippo een welvarende stad te zijn geweest en was AUGUSTINUS' kathedraal een ruime en rijkversierde basiliek, zijn cathedra stond toch niet in één van de heiligdommen waarnaar de Christenheid opzag, en zijn klooster lag ver van de kruispunten der cultuur —, een wonder schijnt het, hoe deze man tijdens zijn leven en na zijn dood de blik der Christenheid op zich trok.

Men heeft AUGUSTINUS bestempeld als de eerste moderne mens. De waarde van deze lof is twijfelachtig, nu wij onze tijd niet langer als het toppunt van menselijke cultuur beschouwen. Maar het verrassende, het waarlijk zeer grote in AUGUSTINUS is, dat hij in de loop der eeuwen telkens, voor iedere nieuwe tijd en iedere periode der geschiedenis, een modern mens, een modern denker en een modern heilige was. Zo gold hij tijdens zijn leven, toen hij in de nieuw rijzende problemen een woord sprak, dat een eigentijds antwoord bood op vele vragen waarmee de Kerk worstelde. Modern was hij voor de Carolingische renaissance, toen na bange barensweeën de Middeleeuwse cultuur geboren werd. Modern toen een Sint THOMAS uit zijn geschriften die rijkdom putte, waardoor deze Aristotelesleerling zo ver uitrijst boven zijn meester ALBERTUS, om te zwijgen van het steriele aristotelisme van mindere tijdgenoten en epigonen. Modern was AUGUSTINUS voor LUTHER en CALVIJN, maar ook voor hun grote tegenspelers, een SERIPANDO of BELLARMINUS; zo modern, dat het Trents Concilie vaak aan hem het antwoord ontlenen kon op de tragische vragen van die tijd. Modern blijkt hij tenslotte, nu de theologen en het kerkelijk leergezag zelf aan hem de leer ontlenen over de Kerk als het Mystieke Lichaam van Christus.

Telkens wanneer een christen de werken van AUGUSTINUS openslaat, vaart een schok door hem. Wat in sleur verschaald was, vindt nieuwe

*) Herdenkingsrede, uitgesproken voor de Theologische Faculteit van Maastricht, 28 November 1954.

glans. Door de bedompte atmosfeer van het schoollokaal waait een frisse windstoot. Met zijn toverstaf raakt hij de oude dingen aan, en maakt ze jong. Dat is het wonder van AUGUSTINUS, die daarin enigszins gelijkt op die moeder, welke hij zo brandend liefhad, de oude en altijd jeugdige en alle dingen verjongende Kerk.

Er is gezegd, dat het klassieke heidendom naar evenwicht tussen de uitersten streefde door beiden af te zwakken, maar dat de Katholieke Kerk het evenwicht bereikte, door beide uitersten vast te houden in al hun felheid [1]). Daarin onderscheidt zij zich ook van de ketterij, die hairesis, keuze is, en voor één van de uitersten kiest. De Kerk daarentegen aanvaardt beiden in hun God-gegeven hevigheid: Christus waarlijk God èn waarlijk mens, genade èn vrijheid, goedheid van de schepping en erfzonde, maagdelijkheid en huwelijk. Op deze wijze is AUGUSTINUS een katholiek geweest, misschien de doctor catholicus bij uitstek, omdat zijn geest vermocht de uitersten van het katholieke denken gelijkelijk vast te houden. Daarom is hij ook een gevaarlijk leraar: hij werd vader van ketterijen, omdat lateren niet altijd deze wijdheid van geest bezaten, en zich lieten meeslepen door één uiterste tot een loochening van de tegenpool, waardoor hij het gehouden had binnen de harmonie van het Katholicisme.

Deze waarlijk katholieke trek van AUGUSTINUS' denken zouden wij vandaag in een enkel voorbeeld willen toelichten. In een voorbeeld, dat beslissend was voor zijn persoonlijke geestelijke instelling en voor zijn invloed op de Middeleeuwse geesteshouding, en dat bovendien een brandend probleem raakt van de huidige mens. Wij willen hem u laten zien als een vurig begeerder van de eeuwigheid, en ons vragen welke in dat licht zijn waardering is voor de tijdelijke dingen en waarden.

I. De Hunker naar het Absolute

Herhaaldelijk blijkt de sleutel, waardoor de poort tot AUGUSTINUS' denken ontsloten wordt, zijn eigen geestelijke ervaring te zijn. De heroïsche worsteling van deze nieuwe Jacob met de engel van Gods genade, de moeitevolle en langdurige omzwervingen die hem tot Christus brachten, hebben een onuitwisbaar stempel gedrukt op zijn geest. Dat reeds maakt zijn denken zo levensecht: het is een doorleefd en een doorleden denken.

Op de jonge, brillante rhetor van Carthago maakte een boek van CICERO diepe indruk, diens dialoog *Hortensius*. Hoe diep die indruk was blijkt wel uit het feit, dat AUGUSTINUS tot in zijn laatste geschriften herhaaldelijk woorden uit deze dialoog zal aanhalen, hoewel hij verklaart, in Hippo geen exemplaar van CICERO's werken tot zijn beschikking te hebben [2]). Tot nu toe was hij helemaal kind van Patricius geweest: een ambtenaarszoon, wiens ambitie het was omhoog te klimmen op de ambtelijke ladder, een gepassioneerd genieter van wat het leven biedt. Nu gaat een nieuwe wereld voor hem

---

[1]) CHESTERTON, geciteerd bij M. WARD, *Gilbert Keith Chesterton*, 1944, p. 186.

[2]) *Ep.* 118, 2, 9. Zie de fragmenten van de *Hortensius* verzameld in de Cicero-uitgave van C. F. W. MUELLER, pars IV vol. III p. 316vv.

open. Later schrijft hij: „Dit boek heeft mijn gezindheid veranderd en veranderde tot U, Heer, mijn gebeden, en bracht een ommekeer in mijn wensen en verlangens. Verachtelijk werd mij plotseling alle ijdele hoop, en ik begon de onsterfelijkheid der wijsheid te begeren met een ongelofelijke gloed des harten, en ik was begonnen op te staan en tot U terug te keren." (*Conf.* III 4, 7; cfr. *Soliloq.* I 10, 17). De terugreis naar het vaderhuis van deze verloren zoon zal langs vele omwegen voeren. Maar de stem van CICERO bleef klinken in zijn hart, belette hem te rusten en dwong hem tot een voortdurend kritisch toetsen van zijn leven aan een hoog ideaal, en maakte hem rijp voor het woord van een ander groot redenaar, AMBROSIUS.

Wat heeft dan AUGUSTINUS zo diep getroffen in CICERO's betoog? Geen enkel citaat uit diens werk keert zo vaak terug als dit: „Beati certe omnes esse volumus" [3]). Dit is het uitgangspunt van zijn eigen dialoog *De Beata Vita* (2, 10), en de echo ervan klinkt niet slechts in zijn grote werken, maar ook in zijn preken. In één daarvan werkt hij dit thema aldus uit: „Alle philosophen hebben gestreefd naar het gelukzalig leven. Dit was de enige reden van hun philosopheren. Maar ik meen, dat de philosophen dit met ons gemeen hebben. Want als ik u vraag, waarom ge in Christus geloofd hebt, waarom ge christen zijt geworden, dan zal iedereen mij in waarheid antwoorden: Omwille van het gelukzalige leven. Het verlangen daarnaar is dus aan philosophen en Christenen gemeen . . . Ik heb nog te weinig gezegd, dat het verlangen naar gelukkig leven aan philosophen en Christenen gemeen is; ik had moeten zeggen: aan alle mensen, absoluut alle, goeden en slechten" [4]). En bij een andere gelegenheid: „Iedere mens, hoe hij ook is, wil gelukkig zijn. Er is niemand, die dit niet wil, en die dit niet boven alle andere dingen wil. Ja, wie iets anders wil, verlangt het omwille daarvan alleen." (*Sermo* 306, 2, 3). Gelukzalig zijn is dus het „finis", het doel en het rustpunt van ons streven, daar wij „omwille daarvan al het andere willen, maar dit alleen om zichzelf." (*De Civ. Dei* VIII 8, 1; *Ep.* 118, 3, 13).

CICERO heeft de mens aan AUGUSTINUS geopenbaard als een ongeneselijke zoeker naar geluk. Maar hij heeft meer gedaan. Die eerste inleiding in de wijsbegeerte heeft hem geleerd kritisch te staan tegenover vele dingen, waarin de oppervlakkige mens het geluk te vinden meent. „Ik begon, zo hoorden wij hem zeggen, de onsterfelijkheid der wijsheid te verlangen." De onsterfelijkheid. Al het andere wat de mens op aarde vinden kan, vergaat. Dit was een echt antieke gedachte. Want de helleense beschaving was niet het zonnig optimisme, dat men zich soms voorstelt: de gedachte aan de „onvermijdelijke dood die de mens boven het hoofd hangt" (SIMONIDES) bedekte als een duistere wolk de klassieke hemel en maakte het leven tot een tragisch lot [5]). In het licht van de dood wordt alles waardeloos: slechts de wijsheid mogen wij hopen mede te nemen. Ook hier heeft AUGUSTINUS

---

[3]) *De Trinit.* XIII 4,7; *C. Jul. Op. impf.* VI 26; cfr. *Conf.* X 20, 29; *De Civ. Dei* X 1, 1; XIX 1, 3.

[4]) *Sermo* 150, 4; cfr. 130, 4, 9; *Sermo Mai* 12, 2.

[5]) A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, 1932, p. 161v; C. SPICQ, *L'épître aux Hébreux* II, 1953, p. 44.

ons in een veel later werk een passage bewaard van de *Hortensius*. Daar wordt gezegd: wanneer met de dood de mens ophoudt te bestaan, dan zal een leven aan de wijsheid gewijd het sterven gemakkelijk maken; maar als overeenkomstig de mening van de grootste philosophen onze zielen onvergankelijk en goddelijk zijn, dan zal hun terugkeer naar de hemel minder moeitevol zijn, naarmate zij zich minder hebben laten kluisteren aan de aardse vergankelijkheid en ijveriger de wijsheid hebben gezocht. (*De Trinit.* XIV 19, 26). AUGUSTINUS had met de moedermelk teveel Christendom ingedronken om te twijfelen aan het voortbestaan der ziel en aan Gods voorzienigheid. (*Conf.* VI 5. 7v). Maar deze overtuiging maakte de doodsgedachte des te kwellender: sterven was voor hem de ontmoeting met een levende Rechter, die rekenschap zal vragen over een verdaan leven. (*Conf.* VI 11, 19; 16, 26).

Hoezeer de onveiligheid van aards geluk hem plaagde, wordt het best geïllustreerd door een pittoresk tafereel, dat hij ons schildert. Het speelt in Milaan. Hij heeft carrière gemaakt; zijn dromen zijn bijna vervuld. In Januari 385 mocht hij de officiële lofrede houden op de nieuwe consul Bauto. Nu is het November, en over enkele dagen zal hij de plechtige panegyriek houden voor keizer Valentiniaan II [6]). Hij heeft machtige begunstigers aan het hof. Hoge ambten liggen binnen zijn bereik. Vol spanning wacht hij op het ogenblik van zijn optreden voor de keizer. Dan komt hij met zijn vrienden op straat een bedelaar tegen. De man heeft een blijde dronk, vol dronkemansgrappen en zatte pret. En AUGUSTINUS maakt tot zijn gezellen de opmerking: wat wij met zoveel offers najagen en misschien nooit zullen bereiken, dat heeft die man gekocht voor een paar gebedelde stuivers, onbekommerde blijdschap. „Securam laetitiam". Morgen staat die gelukkige van vandaag wel op met een kater, maar zelf ga ik naar bed en sta ik op, dag in dag uit, gekweld door begeerten, zorgen en angsten. (*Conf.* VI 6, 9-10). Dat dit onbeduidend voorval een dergelijke overpeinzing opriep in een man van even dertig jaar, die als weinigen geslaagd mocht heten in zijn leven, toont hoe fragiel de mantel was, waarmee het succes zijn diepe heimwee bedekte.

„Securam laetitiam", onbekommerde en onbedreigde vreugde. Nooit zal AUGUSTINUS vergeten dat geluk, om geluk te zijn, veilig en blijvend wezen moet. De mens kan niet enkel leven in het ogenblik van nù, maar denkt noodzakelijk aan de toekomst. Daarom maakt geen enkele vreugde, waarover nog de schaduw hangt van de dood, hem waarlijk gelukkig. (*De Div. Qq.* LXXXIII 33-36). In een preek, waarin hij de gelucksconcepties der griekse wijsbegeerte vergelijkt met de christelijke leer over de zaligheid, werkt hij dit als volgt uit: „Gezondheid en leven, als wij het einde ervan vrezen, zijn niet langer het leven. Want dat is niet immer leven, maar immer vrezen. Als het immer vrezen is, dan immer gekweld worden. Als het een blijvend gekweld worden is, waar is dan het eeuwig leven? Wij hebben dus bevonden, dat geen leven zalig is, tenzij eeuwig leven." Want als we ergens zijn waar het ons goed is, „maar onzeker zijn of wij er altijd zullen mogen

---

6) P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, 1950, p. 78-83.

blijven, dan is er ook vrees. En als er vrees is, dan is er ook kwelling, niet van het vlees, maar wat erger is, van het hart. Doch waar kwelling is, wat voor zaligheid is daar?" (*Sermo* 306, 8, 7). Zaligheid is dus een leven dat niet bedreigd wordt door de dood, en waarin men zich veilig weet: zaligheid is eeuwig leven, het enige leven trouwens dat naar AUGUSTINUS' bemerking volgens het spraakgebruik van het Evangelie de naam van leven verdient.

Bovendien betekent zaligheid leven in de waarheid. Want evenzeer als allen begeren gelukkig te zijn, verlangen zij de waarheid te bezitten. Immers „velen zijn er, die willen bedriegen, maar die bedrogen wil worden, niemand." (*Sermo* 306, 10, 9). „Het zalig leven is leven uit de waarheid." (*Conf.* X 23, 33). Hierbij spreekt een motief mee, dat de grote kunstenaar der vriendschap typeert, die AUGUSTINUS was. Hij heeft geleden onder de afstand, die ook tussen vrienden nog blijft, omdat er in de ander steeds een laatste ontoegankelijk geheim schuilt: „Elkanders harten kunnen wij in dit leven niet kennen." (*Sermo* 306, 9, 8 f). Dit kan aanleiding worden tot misverstand, vervreemding en achterdocht. Wij zoeken dus niet alleen een leven dat zeker en veilig is, maar bovendien „een wederzijdse kennis van onze harten." (ibid. 10, 9; cfr. *Ep.* 130, 2, 4; 92, 1-2).

Hier openbaart zich een laatste trek van AUGUSTINUS' geluksdroom, die vooral in zijn latere kerkelijke jaren naar voren komt. Zaligheid is een geluk dat sociaal is. Dit geldt reeds voor aards geluk: hoe goed het een mens ook gaat, „niets is voor de mens vriendelijk, als hij geen mens tot vriend heeft." (*Ep.* 130, 2, 4). Aangrijpend heeft hij dit uitgesproken, nadat het hoofdstuk uit EZECHIËL gelezen was over de verantwoordelijkheid van de profeet voor de schuld van anderen: „Maar wanneer ik mijn plicht heb vervuld, let gij dan op het gevaar dat u bedreigt. Maar wat wil ik? wat begeer ik? wat verlang ik? waarom spreek ik? waarom zetel ik hier? waartoe leef ik? Tenzij met deze bedoeling, dat wij gezamenlijk met Christus leven? Dat is mijn begeerte, mijn eer, mijn vreugde, mijn rijkdom. Maar als ge niet naar mij luistert en ik toch niet zwijg, dan zal ik mijn leven redden. Maar ik wil niet zalig zijn zonder u." (*Sermo* 17, 2, 2).

Aards bezit wordt minder, naarmate meerderen erin delen. Daarom heerst er, vanaf Cain en Abel, vanaf Romulus en Remus, afgunst onder de mensen, omdat het geluk van de één beperking schijnt te zijn van het geluk van de ander. (*De Civ. Dei* XV 5). Werkelijke gelukzaligheid kan dus niet bestaan tenzij in het bezit van een goed, dat niet minder wordt omdat velen erin delen, maar alleen in „die innerlijke en hogere goederen, die niet privaat, maar gemeenschappelijk door allen die ernaar verlangen, zonder engheid en afgunst, in een kuise omhelzing worden bezeten." (*De Trinit.* XII 10, 15; cfr. *Soliloq.* I 12, 22).

Zaligheid is dus: leven, onvergankelijk leven, leven in de waarheid, leven in onderlinge verbondenheid en liefde. Daarom wordt de zaligheid niet op deze aarde bezeten. „In dit leven kunt ge niet zalig zijn, niemand kan dat. Ge zoekt iets goeds, maar deze aarde is niet het land van het goed dat gij zoekt." (*Sermo* 231, 5).

Zaligheid is leven in God. Want God is het leven, en daarom de levens-

bron voor de mens, die niet het leven ìs, maar ontvangt. Zoals de ziel het levensbeginsel van ons lichaam is, zo is God het levensbeginsel van de ziel [7]). Hij is het enige goed, dat niet vergaat, en dat wij dus in volkomen veiligheid bezitten: „Laten de mensen niet hopen in deze dingen, die met het voortrollen van de tijd voorbijstromen, die niets hebben dan ‚zal zijn' en ‚was'. Want wat daarin toekomstig is, is zodra het gekomen is, voorbij: begerig wordt het verwacht, smartelijk verloren. Maar in Gods wezen zàl niets zijn, alsof het nog niet was, en wàs niets, alsof het niet meer is, maar het is eeuwigheid. Laten de mensen dus niet hopen op en verlangen naar tijdelijke dingen, maar vluchten naar de eeuwige hoop, zij die de Naam kennen van Hem die gezegd heeft: Ik ben die ben." (*In Ps.* 9, 11).

God is het goed, dat allen gemeen kunnen bezitten: „Het erfdeel, waarin wij Christus' medeërfgenamen zijn, wordt niet geringer door overvloed van bezitters en wordt niet nauw door het grote getal medeërfgenamen: maar is even groot voor velen als voor weinigen, even groot voor ieder afzonderlijk als voor allen." (*In Ps.* 49, 2). Wie deze schat met anderen deelt, heeft daardoor rijker bezit, maar wie geen deelgenoten wenst, verspeelt hem: „Dat bezit zal niet bezitten, wie het niet gemeenschappelijk wil bezitten, en ieder zal het des te wijder vinden, naarmate hij er zijn deelgenoot wijder kan liefhebben." (*De Civ. Dei* XV 5). In deze wedloop belet de prijswinnaar niet, dat ook de overigen de prijs behalen. Maar wie eerst aankomt, wacht om met de laatste te worden bekroond: „Want deze wedloop wordt niet door begeerte, maar door liefde gestreden: allen die rennen, beminnen elkaar, en de liefde zelf is de wedren." (*In Ps.* 39, 11).

De zaligheid van de mens is dus God, de oude en toch altijd jonge schoonheid (*Conf.* X 27, 38), het eeuwige leven dat altijd zalig is en dat de mens zalig levend maakt, de volmaakte wijsheid en het onvergankelijke licht, waardoor de mens wordt omstraald. „Voor het redelijk schepsel is er geen goed, waaruit het zalig kan zijn, tenzij God. Al kan dus niet ieder schepsel zalig zijn (want dieren, hout, stenen en dergelijke verkrijgen en vatten deze gave niet), dàt schepsel dat wel zalig zijn kan, kan het niet uit zich, omdat het geschapen is uit niets, maar alleen uit Hem." (*De Civ. Dei* XII 1). In het Gode aankleven, het „adhaerere Deo", ligt het enige ware en volle geluk van de mens.

Verliest hij God, dan verliest hij alles. „Deze natuur is zo verheven geschapen, dat zij hoewel in zichzelf veranderlijk, toch door het onveranderlijke Goed aan te hangen, dat de hoogste God is, de zaligheid kan verwerven; en dat haar behoefte niet verzadigd kan worden tenzij door zaligheid, en voor die verzadiging niets kan volstaan dan God. Daarom is het voor haar bederf (vitium), Hem niet aan te hangen." (*De Civ. Dei* XII 1). „Zolang is de mens iets, als hij Hem aankleeft, door wien de mens gemaakt is. Wanneer hij zich van Hem verwijdert, is hij niets." (*In Ps.* 75, 8). „Wie Hem verlaat, door wien hij gemaakt is, is op de helling naar datgene waaruit hij gemaakt is, namelijk naar het niets" [8]).

---

[7]) *Conf.* X 20, 29; *De Civ. Dei* XIX 26; *In Jo.* 23, 5.
[8]) *In Ps.* 7, 19; *In Ps.* 70 *En.* 2, 6; *Conf.* VII 11, 17.

Uit eigen levenservaring weet AUGUSTINUS, dat de afval van God zichzelf straft, en hij ziet deze straf zich voltrekken in het leven van ieder persoonlijk en van de mensheid. Godsgemis betekent voor de gelukzoeker, die de mens is, een verslaving aan vele dingen, een innerlijk verscheurd-worden en een ontbinding van alle eenheid, een onrustig en beangst jagen achter wijkende schimmen. Adam eerst, en heel de mensheid na hem is door de zonde als gebroken (*In Jo.* 10, 11), en de scherven zijn verstrooid. (*Conf.* X 40, 65). Want hij is „met zichzelf onenig." (*De Civ. Dei* XIV 15). Wie zich door de tijdelijke dingen „in beslag laat nemen, wordt door de zweepslag van verschillende verlangens geslagen en met vele striemen gewond, door vele liefden verdeeld, overal onrustig, nergens veilig." (*In Ps.* 145, 5; cfr. *Ep.* 118, 1, 6). In een onvertaalbare passage van *De Trinitate* (X 5, 7) beschrijft AUGUSTINUS de onrust en de kwellende angst van wie zijn geluk buiten God zoekt. Immers, „voor wie God verlaat, is noch hijzelf noch iets anders voldoende." Het tragische gevolg van deze verscheurdheid is tenslotte de onmacht om de dingen Gods zelfs maar te zien, zoals hij zelf ervoer toen hij bij het aanhoren van AMBROSIUS' prediking zich een geestelijke werkelijkheid probeerde te denken: „Een ziel, die aan tijdelijke genietingen is overgegeven, brandt altijd van begeerte en kan zich niet verzadigen, en wordt door veelvuldige en ellendige zorgen verscheurd, die haar belemmeren het enkelvoudige Goed te zien... Zulk een ziel, door het verlies en het verval van de tijdelijke goederen met ontelbare beelden vervuld, is zo verdeeld, dat zij ... God niet kan zoeken in eenvoud des harten." (*In Ps.* 4, 9).

Onvermoeibaar schildert AUGUSTINUS het lot van de mens, die zijn geluk in het tijdelijke zoekt: dit belooft geluk, zolang wij het niet bezitten, maar eenmaal verworven stelt het teleur, omdat de vreugde eraan vergald wordt door de angst het te verliezen. Eén voorbeeld slechts, dat bijzonder drastisch is: „Wanneer was het de mens ooit goed? Wanneer was er ooit geen vrees, geen smart, wanneer ooit zeker geluk en niet een waar ongeluk? Als ge niet hebt, brandt ge van verlangen om te hebben. Hebt ge? ge beeft om te verliezen... Gaat het erom een vrouw te trouwen? Is ze slecht, dan zal ze een kwelling zijn; is ze goed, wee, dat ze niet sterft. Kinderen die niet geboren worden, kwellen met verdriet, die geboren worden met vrees... Waar is veilig leven? Is niet heel deze aarde als een groot schip, waarop de passagiers heen en weer gedreven en geslingerd worden en in gevaar verkeren, ten prooi aan zoveel stormen? Zij vrezen schipbreuk, zij hunkeren naar de haven, zij die zich zwervers weten. Dus: wat voor goede dagen? onzekere dagen, voorbijvliegende dagen, dagen die geëindigd zijn voor zij komen; dagen die komen om voorbij te zijn" [9]). Hierop volgt dan de aansporing om te verlangen naar de goede dag, naar de éne dag die waarlijk goed is: „Hier is geen leven en zijn geen goede dagen. Goede dagen, dat is de eeuwigheid zelf... ‚Beter één dag in uw huis boven duizend.' Beter één zonder einde. Zo iets wordt ons beloofd, met gewone woorden, met ongewone inhoud." (ibid.).

Met gewone woorden, maar ongewone inhoud. Wat wij tot hiertoe lieten

[9]) *Sermo Caillau* II 92, 2; cfr. *Sermo* 21, 1; *Sermo Mai* 126, 10; *In Ps.* 9, 11.

vermoeden van AUGUSTINUS' ethos, lijkt gewoon. Zoals hij zijn ontdekkingstocht naar het land van geluk begon met CICERO als gids, zo put hij zijn beelden met gretige handen uit de helleense wereldsmart. Maar daarmee weet hij een waarheid uit te spreken, die sinds de boeken van het Nieuwe Testament niet meer met zulke elementaire kracht was verkondigd. Wel geen oude predikant heeft het gedurfd, de eenvoudige waarheid dat in God alleen 's mensen zaligheid ligt, in zo simpele woorden, zonder enige opsmuk van weelderige hemelfantasieën, aan de gelovigen voor te houden. Nergens heeft het PAULUS-woord, ,,We hebben hier geen blijvende stad, maar reikhalzen naar de toekomstige", een sterker echo opgeroepen. Tot zelfbezinning gewekt door CICERO's woord, heeft AUGUSTINUS de ellende van een mens zonder God geproefd en diep doorleefd. Daarom verstaat hij het zijn hoorders bewust te maken van de geestelijke dorst die hen kwelt, en die ook zij pogen te lessen aan aardse bronnen, en hun duidelijk te maken, hoe niet het eindige en vluchtige goed van de aarde, maar God alleen deze oneindigheidsdorst kan stillen. ,,Gij hebt ons geschapen tot U, en ons hart is onrustig, totdat het rust vindt in U." (*Conf.* I 1, 1).

Juist op de drempel van de Middeleeuwen was deze boodschap, met zoveel aandrang verkondigd, van alle franje ontdaan en blootgelegd in haar wezenlijke kern, beslist providentiëel. De verwachting van een spoedige wederkomst des Heren was vrijwel gedoofd, en zou zo vaak ze opflikkerde, snel teleurstellen. De heroïsche tijd der martelaren was ten einde. Weldra zouden de Christenen geïnstalleerd zijn op de aarde. Hoe groot was daar de bekoring om de komende stad te vergeten! Maar AUGUSTINUS' woord zou blijven klinken, een dringende herinnering aan de vergankelijkheid van het aardse, een gloeiende opwekking om de hemel te zoeken. Wie van AUGUSTINUS' woorden doordrenkt is — en voor de Middeleeuwse Christenheid waren zij dagelijkse medicijn — kan nooit meer de betrekkelijkheid vergeten van al het aardse, en moet in zich het diepe heimwee voelen naar het absolute. Of liever, naar de Absolute, die God is. Van de horizon der Middeleeuwen zal nooit meer het visioen verdwijnen van die ,,pax castissima", die God zelf is (*Conf.* V 12, 22), van de ,,aeterna veritas, et vera caritas, et cara aeternitas" (*Conf.* VIII 10, 16).

II. Pelgrimstocht der Mensheid

Hier zouden verschillende vragen gesteld kunnen worden. Hoe bijvoorbeeld dit heimwee naar de schouwing van Gods licht één van de drijfveren is van AUGUSTINUS' theologische arbeid. In zijn wetenschap ook ,,zoekt hij God om Hem zoeter te vinden, vindt hij Hem om begeriger te zoeken." (*De Trinit.* XV 2, 2). En wij zouden verder kunnen vragen hoe deze mystiek der theologie bezielend zal werken in later eeuwen, en het aanschijn zal bepalen van de hoogbloei der Scholastiek.

Ook rijst het probleem, hoe AUGUSTINUS vanuit de sterk eudaemonistische aanzet, die hij zijn gelovigen voorhoudt, geraakt tot de zuivere zelfvergeten liefde. Ook kan gevraagd worden, hoe in de opgang naar God kennis en liefde zich verhouden en elkander voeden.

Maar wij beperken ons tot een ander vraagstuk: of namelijk deze sterke nadruk op het hemel- en Godsverlangen niet leidt tot een ontwaarding van het tijdelijke en aardse. Een moderne heiden, die voor de buitenkerkelijken even de christelijke levenshouding zou uiteenzetten, schreef onlangs: „De wereld der zintuigen is waardeloos, wijl zondig en tijdelijk, voor de Christelijk gelovige." Dat de zintuigelijke wereld zondig zou zijn, geldt voor ieder Christen als een ketterij. Maar is het tijdelijke toch eigenlijk niet waardeloos voor de Christen, juist omdat het tijdelijk is?

Zien wij naar de Kerkgeschiedenis, dan zijn er symptomen van zulk een opvatting. De bijna fanatieke afwijzing van al het aardse, zoals wij die soms vinden bij egyptische of syrische woestijnvaders, en zoals zij naar Ierland overgeplant, door COLUMBAAN weer op het Continent werd uitgezaaid, lijkt voor een oppervlakkig beschouwer een ware verachting van het tijdelijke. Onder invloed van het Origenisme heeft deze houding in het Oosterse kloosterleven voortgeleefd, en aldus een gapende kloof geschapen tussen godsdienstigheid en alle werelds bedrijf, een kloof waarvan het communistisch ressentiment tegen de godsdienst getuigt. Maar het valt de beschouwer op, hoe deze geesteshouding zich nergens kon handhaven, waar de invloed van AUGUSTINUS reikte. Het klooster van Lerins, burcht van een augustinisme dat tegen AUGUSTINUS in verzet kwam, CASSIODORUS' stichting in Vivarium, de abdijen van BENEDICTUS, het zijn allen toevluchtsoorden ook van menselijke cultuur. De wereld wordt er verzaakt, niet omdat zij waardeloos is, maar omdat alleen de schoonste gaven waardig zijn Gode te worden geofferd.

Toch is het duidelijk, dat de hoogschatting van het eeuwige en hemelse tot een onderwaardering van het tijdelijke en aardse leiden kan. Bovendien is er geen twijfel mogelijk, dat zij feitelijk in de eerste jaren na AUGUSTINUS' bekering tot zulk een onderwaardering geleid heeft. Maar geleidelijk vond hij een evenwicht, dat misschien het best wordt uitgedrukt in het beeld van de pelgrimstocht. Voor de ouden is immers de pelgrimstocht niet enkel een reis naar een ver land, maar een opgaan naar het heiligdom. De heiligheid van deze eindbestemming werkt vooruit in alle voorgaande étappen. Bij het begin van de tocht heeft een wijding plaats, en onder gebed en lofzang trekt men op naar de heilige plaats [10]). Onder dit beeld zullen wij AUGUSTINUS' rijpe gedachten kunnen samenbundelen, want zijn waardering van het aardse berust hierop, dat de glans van het einddoel reeds uitstraalt over de dagen en oorden van onze levensreis. „Geheel het leven van een goed Christen is een heilig verlangen." (*In Ep. Jo.* 4, 6).

Tijdelijkheid

Over de verhouding van het tijdelijke en het eeuwige bij AUGUSTINUS schrijft J. GUITTON: „L'ordre temporel paraît à la fois l'envers, la condition et le gage d'une vie de tout autre genre. Le temps n'est plus tenu pour un milieu où nous nous aliénons, mais au contraire pour un passage où, dans la

---

[10]) B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa*, 1950, p. 386.

succession des épisodes, nous appréhendons, selon nos capacités, une simultanéité infinie. Si l'éternité attend l'âme et l'appelle, si cette éternité est une éternité personnelle, on conçoit que l'âme ait besoin des retards du temps pour s'y disposer" [11]). Gods heilshandelen met de mensheid en met iedere mens persoonlijk is een heilsgeschiedenis (*De Vera Relig.* 7, 13), en geschiedenis speelt in de tijd. Zozeer, dat God zelf tijdelijk heeft willen worden om ons daar te ontmoeten.

De ontdekking zelf van dit inzicht door AUGUSTINUS heeft een geschiedenis. In de eerste periode van zijn bekering meent hij naar het voorbeeld van PLOTINUS door wereldverzaking en door inspanning van de geest op korte termijn aan de tijd te kunnen ontsnappen om de eeuwigheid te vinden. En God kwam hem tegemoet. De *Confessiones* beschrijven hoe hij, door inkeer in zichzelf, tot een zien kwam van het licht dat God is. (*Conf.* VII 10, 16). In de beroemde samenspraak met Monnica stijgen zij omhoog in bewondering van de schoonheid van de aardse schepping, van de sterrenwereld, om te komen tot de ziel, en pogen de eeuwig onveranderlijke Schoonheid te genaken. „En terwijl wij spreken en naar haar (de eeuwige Wijsheid) smachten, raken wij haar een weinig met heel de sprong van ons hart; en wij hijgden en wij lieten daar gebonden de eerstelingen van de geest, en wij keerden terug naar het rumoer van onze woorden." (*Conf.* IX 10, 24; cfr. *Ep.* 4, 2).

In de vele teksten, waar sprake is van deze oogopslag waardoor de geest God raakt, is telkens ook sprake van die bittere terugkeer naar het gewone. „Soms laat Gij mij binnentreden in een geheel ongewone aandoening binnen tot een onbeschrijfelijke zoetheid ... Maar ik val terug in deze dingen door ellendige zwaarte, en word weer in beslag genomen door het gewone, en vastgehouden, en veel ween ik, maar veel word ik vastgehouden." Zo schrijft hij als bisschop [12]). Wat ook de aard van deze verlichtingen geweest zij, één ding leert AUGUSTINUS er, dat namelijk dit leven niet het oord is van die heerlijkheid, omdat de mens nog niet geschikt is voor die schouwing. De paradox van dit zien is, dat de geest ziet dat er iets te zien is, maar daarin ziet nog onbekwaam te zijn om te zien [13]). Het vervult hem tegelijk met „liefde en huiver" (*Conf.* VII 10, 16); het vervult de geest met een liefdevolle herinnering en met verlangen naar de spijs, waarvan hij de geur mocht genieten, maar ook met de overtuiging dat hij deze nog niet kan verdragen. (*Conf.* X 17, 23).

In deze ervaring daagt hem de zin van onze tijdelijkheid: de hemelse geneesheer laat aan de zieke ogen een sprankje zien van het licht, dat voor hun zwakheid nog te fel is, opdat de zieke gretiger naar het volle licht en de volle gezondheid zou begeren, en zich bereidwilliger laten behandelen met de scherpe oogzalf die de geneesheer bereid houdt. (*In Jo.* 18, 11).

Hier naderen wij de diepste kern van AUGUSTINUS' waardering van het tijdelijke: want wat is die oogzalf voor de blinde mens? „De nederigheid

---

11) J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin,* 1933, p. 361.
12) *Conf.* X 40, 65; vele andere passages bij J. BURNABY, *Amor Dei,* 1947, p. 33.
13) *Conf.* VII 10, 16; *In Jo.* 18, 11; *In Ps.* 5, 4.

Gods" [14]). De grote zonde der mensheid was telkens weer de hoogmoed, de wil om op zichzelf te steunen en te staan in eigen kracht. Daardoor heeft Adam gezondigd; daardoor zondigden de Fariseeën, die hun mens-zijn, dat wil zeggen hun afhankelijkheid en schuld niet wilden erkennen (*Sermo* 77, 7, 11), en de geneesheer afwezen. (*In Jo.* 31, 7). Dat was ook de zonde van de Neoplatoonse philosophen, tot wie ook AUGUSTINUS eenmaal had behoord, die beseften, dat de zaligheid in de schouwing Gods gelegen is, maar meenden dat de mens daartoe uit zichzelf geraken kon. En juist deze hoogmoed is de beslissende hinderpaal voor de vereniging met God: zij zagen van verre het vaderland op de andere oever, maar versmaadden het hout dat de overtocht mogelijk maakt [15]).

Het geneesmiddel ligt dus in de nederigheid. Daarom is de Zoon Gods mensgeworden; Hij die het vaderland is, werd de weg [16]). Hij werd nederig en zwak, opdat de mens zijn zwakheid erkennen zou, en aldus door Gods kracht worden opgebeurd. Met deze woorden besluit AUGUSTINUS de beschrijving van zijn neoplatoonse pogingen om tot vereniging met God te geraken: „Ik zocht hoe de kracht te verkrijgen, die ik nodig had om U te genieten, en vond die niet, voordat ik de middelaar van God en de mensen zou omhelzen, de mens Christus Jesus, die God is . . . en die roept en zegt: Ik ben de weg en de waarheid en het leven; en die de spijs welke ik niet kon verdragen, met vlees had gemengd — want het Woord is vleesgeworden —, opdat uw Wijsheid, door wie Gij alles hebt geschapen, melk zou worden voor onze kinderlijkheid. Want ik had niet, nederig, mijn nederige God Jesus vast, en ik wist niet wat zijn zwakheid ons wilde leren. Immers uw Woord, de eeuwige Waarheid, die verheven is boven de hoogsten uwer schepselen, verheft hen tot zich als zij zich aan Hem onderwerpen; hier beneden echter bouwde Hij zich van ons leem een nederig huis, om degenen die nog moesten worden onderworpen van hun eigen hoogheid omlaag te halen en tot zich te voeren, door hun opgeblazenheid te genezen en hun liefde te voeden. Opdat zij niet, vol zelfvertrouwen, verder zouden afdwalen, maar integendeel, wanneer zij aan hun voeten de Godheid zouden zien, die zwak geworden was door deelname aan onze dierenvellen, zich vermoeid op haar zouden neerwerpen. Oprijzend kon Zij hen mede dragen omhoog." (*Conf.* VII 18, 24).

Deze nederigheid Gods is onze redding. Daardoor geneest Hij onze opgeblazenheid, maar voedt Hij ook onze liefde. Hij geneest ons, doordat wij onze ellende leren erkennen en aanvaarden, en dus zijn reddende hand niet langer vluchten. Hij geneest ons, doordat Gods liefde op onze aarde verschenen is, in zwakheid gehuld, opdat wij de gloed ervan zouden kunnen dragen. „Veracht dus de wolk van zijn vlees niet. Hij wordt door een wolk bedekt, niet om verduisterd te worden, maar om te worden getemperd." (*In Jo.* 34, 4).

---

[14]) *Sermo* 117, 17; 184, 1; *De Trinit.* IV 2, 4; XIII 17, 22; cfr. R. ARBESMANN, *Christ the medicus humilis in St. Augustine*, in: *Augustinus Magister*, 1954, II p. 622-9.

[15]) *De Civ. Dei* X 29; *De Trinit.* IV 15, 20; *Ep.* 118, 3, 20v.

[16]) *Sermo Mai* 95, 4; *Sermo Denis* 20, 9.

Voor onze redding is het dus noodzakelijk, God in zijn ontlediging te omhelzen. Daarom moeten wij leven in het geloof, voordat wij kunnen komen tot de schouwing. Want het geloof is de aanvaarding van de verhulde God, wiens liefde wij nu in sluiers ontmoeten, opdat wij eenmaal, langzaam groeiend naar Hem, Hem kunnen vatten zoals Hij is. „Wilt ge Gods hoogheid vatten? Vat eerst Gods nederigheid... Wanneer ge zijn nederigheid grijpt, rijst ge met Hem omhoog." (*Sermo* 117, 17).

Dit vatten van Gods nederigheid — waarbij niet vergeten mag worden, dat ‚humilitas' voor AUGUSTINUS ethische nederigheid en ontische ‚laag'heid ineen betekende — geschiedt dus allereerst in het geloof. Want dit is een aanvaarden van Gods Wijsheid in de nederige vorm van Schrift en Kerkleer. Ook dit een weerspiegeling van eigen ervaring: eenmaal had de Schrift hem te laag geleken; pas toen hij geleerd had zijn hoofd te buigen, ontdekte hij de wijdse en geheimnisvolle ruimten die achter de lage toegang verborgen liggen. (*Conf.* III 5, 9).

Doch niet alleen het geloof is een vatten van Gods nederigheid, ook de trouw aan de geboden. Want de onderhouding van Gods geboden is niets anders dan de nederige, vleesgeworden vorm der liefde. De liefde, die hoogste van Gods gaven die God zelve is, treedt ons eerst niet tegemoet als verrukkelijke extase, maar als een gebod en wet. De geboden zijn de medicijn voor de zieke mens; wie ze aanvaardt, is nog niet aanstonds gezond, maar heeft hoop op beterschap; voor wie ze versmaadt, is er geen genezing. Omdat wij nog lijden aan de oude kwaal, smaken die geboden bitter. (*Sermo* 278, 2-5). Naarmate echter door het onderhouden der geboden de liefde groeit, proeven wij dat Jesus' juk zoet is, en zijn last zo licht, dat zij ons omhoog licht. Want die last is de liefde tot God en de naaste, het paar vleugels, waardoor de mens omhoog gedragen wordt [17]). De volledige gezondheid wordt ons niet aanstonds herschonken, „Want als de mens snel kon terugkeren tot de verloren zaligheid, zou het hem een spel zijn door de zonde te vallen in de dood." (*Sermo* 278, 3). Dat wij dus de liefde nog beoefenen in de verhulde vorm van geboden, is de consequentie van de zonde. Deze consequentie te aanvaarden, is nederigheid. Daardoor aanvaarden wij, dat wij tot God terugkeren van verre. Daardoor aanvaarden wij de Weg, die God tot onze verlorenheid gezonden heeft om de verloren zoon tot zich te voeren. De Weg, die de nederigheid Gods is, ja de nederige God zelf. Dat is de nederige en moeizame wijze, waarop de verloste zondaar God heeft op aarde. „Wat het kruis betekent, beoefenen wij in dit leven: wat de begrafenis en de verrijzenis betekenen, bezitten wij in geloof en hoop... Nu wordt ons vlees gekruisigd, nu onze ledematen op aarde afgestorven worden... Dit zijn ook de goede, maar nog moeitevolle werken, waarvan het loon de rust is. Maar daarom wordt gezegd ‚in hoop verheugd', opdat wij in de gedachte aan die rust, met blijdschap deze moeiten zouden verrichten... Want wat wij nu verrichten, nu onze handen als door de nagels der geboden zijn vastgeklonken op de vreze Gods, dat is noodzakelijk, maar niet in zichzelf begerenswaard." (*Ep.* 55, 14, 24 v).

---

[17]) *Sermo Mai* 126, 12-13; *Sermo Caillau* II 11. 6.

Voor de rijpe AUGUSTINUS is er geen sprake meer van een ,brûler les étapes', van een snelle sprong waardoor de mens terugspringt in Gods rust. De weg naar het vaderhuis is lang en doornig. (*Sermo Caillau* II 19, 1). Dit lange uitstel echter, dat te pijnlijker gevoeld wordt naarmate het Godsverlangen groeit, is een „medicinalis dilatio", een genezend uitstel, dat ons voor de schouwing bekwaam maakt. (*Sermo Mai* 126, 9). Want wat wij verlangen en hopen is zeer groot, het is God zelf. De ziel moet dus haar bevattingsvermogen verwijden. (*In Jo.* 34, 7). Dit is de zin van het tijdelijke, de zin van dit uitstel der eeuwigheid. „Door te ontvangen, wordt ge ontvankelijk (capax) gemaakt, opdat ge, wanneer de vervulling komt, erdoor vervuld wordt. Wanneer ge een zak wilt vullen, en ge weet hoe groot de gave is die u zal worden gegeven, rekt ge de zak uit ... Zo rekt God door uit te stellen het verlangen uit, door het verlangen verwijdt Hij de ziel, door uit te rekken maakt Hij haar ontvankelijk. Laat ons dus verlangen, broeders, want wij zullen vervuld worden ... Dat is ons leven, geoefend te worden in verlangen" [18]).

Het leven in de tijd is de weg terug uit de verre verlorenheid naar God; het is onze langzame genezing; het is de vereniging met God die onze Weg geworden is in nederigheid en groeiend verlangen.

Niet alleen voor de individuele mens geldt deze conceptie van de zin der tijdelijkheid, maar ook voor de mensheid. Hier zou heel AUGUSTINUS' leer over de Stad Gods op aarde, over de Kerk en over de sacramenten ter sprake kunnen komen. Want deze leer werd allereerst ontwikkeld in de strijd tegen het Donatisme. En dit Donatisme was een vermetele poging om het uitstel te overspringen: hun radicale scheiding tussen de Kerk en de zondaar beoogde op stel en sprong de volledige glans te verwerkelijken van het Rijk Gods. (*De Civ. Dei* XX 9, 1). Daardoor echter zou de Kerk aan haar wezen en haar taak op aarde verzaken. Want het is haar wezen, hier het geestelijke te verwerkelijken in de nederige verhulling van het vlees, van het sacrament. (cfr. *In Jo.* 27, 5). En waar verhulling is, kan de aanwezigheid van de Geest niet met zekerheid worden onderscheiden. Daar zijn dus goeden en bozen vermengd. Zij zou verzaken aan haar taak, namelijk Jesus' verlossingswerk voort te zetten. Zoals Hij de zondaars verloste door onder hen te leven, zo moet de Kerk leven met de zondaars, om namens hen te bidden „Vergeef ons onze schuld." (*Ep.* 185, 9, 39). Nu is het de tijd van het dorsen, en liggen goeden en bozen vermengd als korrels en stro op de dorsvloer. (*Sermo* 223, 2 etc.). Nu is de Kerk de geduldige moeder, die goeden en bozen draagt in haar schoot, opdat zij hen door haar weeën eenmaal zou baren ten eeuwigen leven. (*In Ps.* 126, 8). „De burgers van het hemelrijk moeten hier tussen dwalenden en bozen worden voortgedreven en getoetst en beproefd als het goud in de oven. Daarom moeten wij niet vóór de tijd enkel met heiligen en rechtvaardigen willen leven. Daardoor verdienen wij, dit op zijn tijd te ontvangen." (*Ep.* 189, 5).

Zoals individueel de Godsliefde op aarde verwerkelijkt wordt door de nederigheid Gods te omhelzen, zo is de eerste eis der kerkelijke liefde, nederig

[18]) *In Ep. Jo.* 4, 6; cfr. *Ep.* 130, 8, 17.

te aanvaarden, dat Christus' glorievolle Bruid nog in ontlediging en verndering leeft. Te aanvaarden, dat zij heiligen en zondaars draagt, en dat de menigte der zondaars haar heiligheid verhult. Te aanvaarden, dat Gods tegenwoordigheid ons in haar tegemoet treedt in de zichtbare en menselijke tekenen der sacramenten. Te aanvaarden, dat in de aardse Kerk de Godsliefde beoefend wordt door gehoorzaamheid aan wetten en geboden. Te aanvaarden, dat het huis Gods nog in opbouw is, en dat de kerkwijding pas zal plaats hebben op de jongste dag [19]).

De Christen en de Kerk moeten beseffen en beamen op weg te zijn, en niet in het einde. Deze aanvaarding van het tijdelijke is de noodzakelijke voorwaarde en het enige middel om één te worden met Hem, die zichzelf in de tijd uitstrekte als de Weg. En alleen over deze weg zullen wij Hem eens vinden als ons vaderland.

Deze weg der tijdelijkheid is dus heilig.

Aardse Waarden

Hopelijk heeft de voorafgaande schets, hoe gebrekkig ook — want bij een genie als AUGUSTINUS laat zulk een diepe, alles-dragende ondertoon zich niet in een keurslijf dwingen —, u enig begrip gegeven voor zijn houding tot het tijdelijke: ons eeuwigheidsverlangen zelf noopt ons, de tijdelijke weg te gaan.

Toch blijft nog een vraag open: welke is de waarde van de veelsoortige dingen, die wij in deze tijdelijkheid ontmoeten en die zulke belangrijke bouwstenen van ons leven zijn? Wat is de waarde van het profane?

Ook hier heeft AUGUSTINUS' denken een ontwikkeling doorgemaakt, die ook op het eind van zijn leven nog in beweging was: zijn uiteindelijke conceptie staat open voor verdere groei.

In de eerste jaren na zijn bekering meende AUGUSTINUS, dat het Christendom hem verplichtte „deze zintuigelijke wereld te verachten." (*De Vera Relig.* 4, 6). Zijn besluit om zich te laten dopen was tegelijk het besluit om zijn wereldlijke loopbaan op te geven, van een huwelijk af te zien, en zo ver mogelijk van alle zorgen zich te wijden aan de wijsheid. Natuurlijk wist hij ook toen reeds, dat de wereld der zintuigen niet in zich slecht is. Maar de mens heeft eenmaal aan het Licht, dat God is, de rug toegekeerd; en nu wandelt hij in zijn eigen schaduw. Levensgroot valt de schaduw van de zonde over onze wereld. Onze ogen zijn nachtogen geworden: gefascineerd door iedere glinstering in het duister, maar te zwak om het ware licht te verdragen. (*De Lib. Arb.* II 16, 43). Om tot God terug te keren, is het nodig zich aan die fascinatie te ontworstelen, door zich streng af te zonderen van het luid gerucht der vergankelijke dingen (*Ep.* 10, 2), en door zich te reinigen „van het vuil en het slijk van het lichaam." (*De Ord.* I 8, 23). Met een duidelijke zinspeling op platoonse gedachten leerde AUGUSTINUS in zijn *Soliloquia*: „dat deze zintuigelijke dingen volstrekt moeten worden gevlucht, en dat wij met de grootste zorg ertegen moeten waken, dat onze vleugels belemmerd

[19]) *Ep.* 187, 13, 41; *Sermo* 27, 1; 163, 1 en 3.

worden door de vogellijm van die dingen. Want wij hebben die vleugels nodig om uit deze duisternis omhoog te vliegen naar dat licht. Want dit licht vertoont zichzelf niet aan de holbewoners, zolang dezen niet in staat zijn door het verbreken en oplossen van deze banden op te vliegen in de vrije lucht." (*Solil.* I 14, 24).

Dit was een neoplatoons Christendom. Was AUGUSTINUS hierbij blijven staan, dan was zijn kerk geworden tot een besloten kring van enkele selecte zielen. Maar vermoedelijk is het geen toeval, dat de *Soliloquia* nooit werden voltooid. Naarmate AUGUSTINUS dieper ingroeide in het leven der Kerk, werd hem de toenadering tot God niet een eenzaam gesprek tussen de ziel en haar Schepper, maar een wijdse liturgie waarin gelovigen van allerlei slag vergaderd waren rond hun bisschop en de geur van de aarde droegen voor God. Daar ontdekte hij, dat een sterk en zuiver Christendom leeft buiten het enge cenakel, en hij leerde een brood breken dat allen kon sterken.

Hij veroordeelt dan ook later zijn vroegere uitspraak, dat het Christendom voorschrijft alle zintuigelijke dingen te vluchten. (*Retract.* I 4, 3). Want om slechts één punt aan te stippen, de hemelse zaligheid sluit ook de onbederfelijkheid en onsterfelijkheid van ons lichaam in, dat dan in zuivere harmonie ondergeschikt zal zijn aan de geest. (*Retract.* I 2).

Sinds zijn intrede in de Katholieke Kerk staat het voor hem onomstotelijk vast en houdt hij niet op te preken, dat alle schepselen goed zijn: „Sommigen schijnt het een of ander schepsel slecht te zijn, omdat het indruist tegen de opvattingen van die dwazen. Maar dit is vals: want God heeft alle dingen zeer goed gemaakt, omdat Hij goed is." (*Sermo Denis* 9). Alle schoonheid van de wereld, de schoonheid van goud en zilver, van bossen en velden, van de zee en van de lucht, de schoonheid van zon, maan en sterren (*In Ep. Jo.* 4, 5), dat alles vormt als een groot boek, waarin wij Gods schoonheid verhaald lezen. Want van dat boek roept elke letter: God heeft mij gemaakt. „Zie dus wat Hij gemaakt heeft, en heb Hem lief die het gemaakt heeft" [20]).

Doch niet alleen de wonderen der natuur, ook de scheppingen van de mensen verdienen bewondering, de kunst van de ambachtslieden, het bebouwen der akkers, de constructie van steden en monumenten, de rijkdom van taal en tekenen, geschreven boeken, de kunst van zang en dans; de harmonische orde in het bestuur van staat en Kerk: dat alles „is groot en waarlijk menselijk." (*De Quant. Animae* 33, 72). Zulk een uitbundige opsomming van de waarden der menselijke cultuur zullen wij later zelden lezen; toch ontbreekt zij niet geheel ook in werken uit een latere periode. (*De Civ. Dei* XXII 24). Maar herhaaldelijk luidt het toch: goed zijn gezondheid, rijkdom, eer en aanzien, vrienden, een huis, kinderen, een echtgenote. (*De Trinit.* VIII 3, 4; *Sermo* 80, 7). En bij een andere gelegenheid somt hij verschillende zintuigelijke genoegens op, die geoorloofd zijn: het grote schouwspel der natuur, de geur van bloemen en reukmiddelen, de smaak van geoorloofde spijs, de echtelijke omhelzing. Hij sluit echter deze reeks met de vermaning: schep groter behagen in de gerechtigheid dan in al deze geoorloofde genoegens. (*Sermo* 159, 2, 2). Want deze goede schepselen kunnen voor de

[20]) *Sermo Mai* 126, 5v; *In Ps.* 145, 5; *Sermo Frangipane* 1, 1.

mens noodlottig worden, als hij ze hoger stelt dan hun Schepper. (*In Ps.* 79, 14).

Wat AUGUSTINUS dus als ideaal aan zijn gelovigen voorhoudt, is niet een fanatiek verachten van aardse dingen, maar een welgeordende liefde. „Ordinate in me caritatem," dit woord van het Hooglied is de bede die hij herhaalt en door zijn gelovigen laat herhalen [21]).

Deze ordening der liefde drukt hij gewoonlijk uit met de woorden *frui* en *uti*, genieten en gebruiken: God genieten, de schepselen gebruiken. Reeds in een zeer vroeg werk had hij geschreven, dat de harmonie der zintuigelijke dingen „schoon is in zijn soort, maar de liefde voor deze schoonheid bezoedelt de ziel... Wij moeten ze dus niet uitsluiten van de leiding der voorzienigheid, daar ze in hun soort schoon zijn. Maar we moeten ze ook niet zo beminnen, alsof we door het genot daarvan zalig zouden zijn. Want omdat zij tijdelijk zijn, moeten we hen als een stuk hout in de stroom, niet wegwerpen als een last, maar ook niet eraan vasthouden alsof ze vaste grond konden geven, maar ze goed gebruiken. Maar de liefde tot de naaste is voor ons een vaste trede om God aan te hangen." (*De Musica* VI 14, 46).

De schepselen gebruiken, God genieten. Een tiental jaren later werkt hij dit systematisch uit: „Er zijn dingen, die wij moeten genieten, anderen die wij moeten gebruiken... Die welke wij moeten genieten, maken ons zalig; die welke wij moeten gebruiken, helpen ons in het streven naar de zaligheid en zijn een hulpmiddel om tot de zaligmakende dingen te geraken... Want genieten is, iets in liefde aanhangen om zichzelf; gebruiken echter, dat wat helpen kan, richten op het verkrijgen van het geliefde." Onze terugkeer naar God is een overtocht, waarvoor wij een schip nodig hebben. Het schip der tijdelijke waarden moeten wij gebruiken, „om met behulp van de lichamelijke en tijdelijke dingen de eeuwige en geestelijke te verkrijgen." De uiterste dwaasheid daarentegen zou het zijn, van het schip en van de reis te ‚genieten', dat wil zeggen ons er zo aan te hechten, dat we de bestemming van de reis zouden vergeten. (*De Doctr. Christ.* I 3-4).

Dit ‚gebruiken' klinkt zeer zakelijk. Bedoelt AUGUSTINUS, dat wij tegenover de aardse waarden een louter utilitaristische instelling moeten hebben, dat er geen persoonlijk ‚engagement' mag zijn, maar alleen koele berekening? Zo schijnt MAUSBACH het te verstaan, wanneer hij *frui* en *uti* weergeeft als de houding tegenover „Zweck und Mittel" [22]).

Maar wij worden voor zulk een interpretatie gewaarschuwd. Want uit het beginsel, dat de mens alleen genieten moet van wat hem zalig maken kan, en al het overige slechts gebruiken, trekt AUGUSTINUS de bevreemdende conclusie: de mens wordt niet zalig door zichzelf of door zijn medemensen: dus moet hij zichzelf en zijn medemensen niet genieten, maar gebruiken. (*De Doctr. Christ.* I 22, 21). Deze conclusie waarschuwt ons, het ‚gebruiken' niet utilitaristisch te verstaan. Want geregelde liefde heeft waarlijk zichzelf en zijn naasten lief. (ibid. 23, 22). Hoe moet dan dit ‚gebruiken' begrepen worden? AUGUSTINUS heeft aan dit woord, dat hij vermoedelijk door

---

21) *Sermo* 21, 3; *De Civ. Dei* XV 22.

22) J. MAUSBACH. *Die Ethik des heiligen Augustinus*, ²1929, I p. 265.

AMBROSIUS' bemiddeling aan de Stoa ontleende [23]), een heel bepaalde zin gegeven: het is de houding tegenover een goed, dat betrokken is op iets hogers. De houding tegenover het betrekkelijk goede als zodanig. Maar het betrekkelijk goede is slechts goed in zijn betrekking op dat hogere goed. De houding van de mens, die dit erkent, heet ‚gebruiken'. Daarom sluit dit gebruiken geenszins uit, dat wij in het gebruikte genoegen scheppen, dat wij ons eraan geven om wat het ìs; maar alleen dat wij in dit genoegen ons hoogste geluk zoeken, dat wij ons eraan geven zonder te beseffen, dat ieder geschapen goed wezenlijk betrokken is op het hoogste Goed. „Indien lichamen u behagen, prijs God om hunnentwil en breng uw liefde over op hun Maker... Indien zielen u behagen, laat ze in God bemind worden: want ook zij zijn veranderlijk en houden alleen stand wanneer ze in Hem gevestigd zijn... Het goede dat gij bemint is van Hem; maar slechts inzover het betrokken wordt op Hem is het goed en zoet; maar terecht zal het bitter zijn, omdat het ongerecht bemind wordt, wanneer Hij verlaten wordt." (*Conf.* IV 12, 18).

Daarom kan AUGUSTINUS ook zeggen, dat wij onszelf en onze naasten moeten „genieten, maar in God". Genieten in God is eigenlijk hetzelfde als gebruiken, omdat gebruiken niets anders zeggen wil dan onze liefde voor het schepsel terugbrengen onder de liefde tot God [24]). Of elders, dat geestelijke en lichamelijke gezondheid en vriendschap (die hij hier ruim verstaat, zodat de echtelijke liefde de hoogste vorm ervan is) om zichzelf begeerd moeten worden, hoewel ook deze hoogste goederen van het aardse leven moeten worden betrokken op het leven met God en uit God [25]). En zelfs van de lagere goederen kent hij een genieten, waardoor „de wil er met een zeker genoegen rust in vindt." Zulk genieten is niet ongeregeld, mits wij ons blijven realizeren, dat dit genoegelijk rusten in het schepsel niet ons einddoel is, „maar als een verkwikking of zelfs ook een pleisterplaats voor de reiziger." (*De Trinit.* XI 6, 10). Ondanks de utilitaristische klank van het woord betekent dus ‚gebruiken' niets anders dan de liefde tot het schepsel ondergeschikt houden onder de liefde tot God.

Dit betekent negatief, dat wij ons aan de schepselen niet zo hechten, alsof daarin ons hoogste en uiteindelijk geluk gelegen was. En dus, dat wij ze zo beminnen, dat wij bereid zijn ze prijs te geven om het hoogste Goed te erlangen. Telkens keert hier het beeld van de pelgrimsreis des levens terug. Eén voorbeeld: „Tijdelijke weldaden zijn gezondheid, rijkdom, eer en aanzien, vrienden, een huis, kinderen, een echtgenote, en alle overige dingen van dit leven, waarin wij als pelgrims trekken. Laten we ons dus beschouwen in de herberg van dit leven, niet als eigenaars die er blijven, maar als pelgrims die verder zullen reizen." (*Sermo* 80, 7). Daarom mag het verlies van tijdelijke goederen ons niet ontredderen: als pelgrims moeten wij erop rekenen alles achter ons te laten: „Wij zijn Christenen, wij zijn pelgrims;

---

[23]) J. BURNABY, *Amor Dei*, p. 104v.
[24]) *De Trinit.* IX 8, 13; cfr. X 10, 13.
[25]) *Ep.* 130, 6v, 13v; *Sermo Denis* 16, 1.

laat niemand ontsteld worden, de vaderstad is niet hier." (*Sermo Denis* 20, 13).

Maar de onderschikking van iedere schepselliefde onder de Godsliefde is niet iets louter negatiefs: de schepselliefde wordt erdoor ontkend als volstrekte liefde, maar tegelijk bevestigd als betrokken liefde. Dat wil zeggen, dat de liefde tot het schepsel ons een springplank kan en moet zijn om God lief te hebben, en juist daardoor echte en volle liefde tot het schepsel wordt.

In de schoonheid en beminnelijkheid der schepselen kan de mens de transcendente schoonheid en beminnelijkheid van God ontdekken. De schepselen doen een beroep op onze gehechtheid, maar wij moeten deze gehechtheid „retorqueren" naar hun Maker. (*Conf.* IV 12, 18). De goede dingen van de aarde zijn een verkwikking voor de reiziger 26). Maar een verkwikking dient om de reis met frisse kracht en moed voort te zetten. Daartoe kunnen de aardse dingen inderdaad bijdragen. Want zij zijn, in de ellende van onze ballingschap een „vertroosting" 27), waarmee de goede God ons troost (*In Ps.* 34 En. 1, 6), en waarin Hij ons zijn vaderlijke zorg laat gevoelen en zijn oneindige schoonheid vermoeden. Tegelijk echter heeft God in dat alles een korreltje bitterheid gelegd, opdat wij niet zouden menen, hierin onze zaligheid te vinden. „Iedere ziel in dit leven zoekt in haar zwakheid iets aards om te rusten, omdat zij het moeitevol gespannen-staan naar God moeilijk kan volhouden. Zij zoekt iets op aarde om te rusten, en zich als het ware voor een rustpoos neer te leggen: dat zijn bijvoorbeeld de dingen die ook de onschuldigen liefhebben... Hij vindt rust in zijn huis, in zijn gezin, in zijn echtgenote en kinderen, in zijn schamel bezit, in zijn erfje, in de nieuwgezaaide akker die hij met eigen hand heeft bewerkt en in een gebouw dat door zijn zorg is opgetrokken; in dit soort dingen vinden de onschuldigen rust. Maar toch, omdat God niet wil dat wij iets anders liefhebben dan het eeuwige leven, mengt Hij ook in deze onschuldige genietingen bitterheid... Laat dus niemand klagen, wanneer hij iets te lijden heeft, ook in de dingen die hij onschuldig bezit. Door de bitterheid der lagere dingen wordt hem geleerd de betere lief te hebben; opdat de reiziger die op weg is naar de vaderstad, de herberg niet zou liefkrijgen in plaats van zijn huis" 28).

Welk een afstand met de *Soliloquia* en hun „penitus esse ista sensibilia fugienda"! De grijze bisschop heeft zijn schapen leren kennen in hun nederig bedrijf. Hij staat met achterdocht tegenover rijkdom, maar tegenover de kleine en simpele vreugden van de eenvoudigen is hij welwillend en waarderend. Deze ziet hij niet allereerst als strikken, die de ziel omlaag houden, al beseft hij dat zij dit kunnen zijn (*Sermo* 311, 4, 4); maar integendeel, als gaven Gods, waardoor de mens zijn Heer met frisse kracht en nieuwe trouw kan liefhebben. Het genot van deze eenvoudige vreugden geeft vers élan om God te beminnen, die alle goeds schenkt, en van wiens goedheid en vreugde dit de aardse schaduwen zijn.

Hier zal zijn vermaning dan ook niet luiden: ge moogt deze dingen niet

---

26) *De Trinit.* XI 6, 10; *In Ps.* 34 En. 1, 7.
27) *Ep.* 55, 14, 26; *In Ps.* 93, 11.
28) *In Ps.* 40, 5; cfr. *Sermo* 311, 17, 14; *Sermo Caillau* II 19, 8.

liefhebben, maar: hebt deze dingen zo lief, dat ge de Schenker ervan niet verlaat, en dat ge uw uiteindelijke zaligheid toch in Hem blijft stellen. „God verbiedt u niet, die dingen lief te hebben, maar alleen ze lief te hebben om daarin uw zaligheid te zoeken. Maar keur ze goed en prijs ze om hun Schepper te beminnen." Dan volgt een vergelijking, waarmee wij deze uiteenzetting over de waardering van het aardse kunnen besluiten: „Wanneer een bruidegom voor zijn verloofde een ring zou maken, en zij na de ring te hebben gekregen daarvan meer zou houden dan van de bruidegom die voor haar de ring heeft gemaakt, zou ze dan niet overspel plegen met de gave van de bruidegom zelf? ... Als ze zou zeggen: Ik heb genoeg aan die ring, ik verlang niet meer om zijn gelaat te zien, wat voor soort vrouw zou zij zijn? ... Je hebt het goud lief in plaats van je man, de ring in plaats van je bruidegom ... Als dat je gesteltenis is, en je wilt het gelaat van je bruidegom niet zien, dan heeft hij dus de godspenning gegeven niet om je te verloven, maar om je van zich af te wenden! Natuurlijk geeft de bruidegom de godspenning, opdat in de godspenning hijzelf zou worden bemind. Dus: dat alles heeft God je gegeven, heb Hem lief die het gegeven heeft. Wat Hij je wil geven, is meer, zichzelf namelijk, die deze dingen gemaakt heeft. Maar als je deze dingen liefhebt, hoewel God ze gemaakt heeft, en hun Schepper verwaarloost en de wereld bemint, is je liefde dan niet overspelig?" (*In Ep. Jo.* 2, 11).

Dit is het stoutste woord, dat AUGUSTINUS over de aardse waarden heeft gesproken. Niet alleen zijn zij een verkwikking en een rustpunt op onze pelgrimsweg, maar zij zijn een godspenning. De Bruidegom zendt ze ons als een onderpand van zijn liefde en van die uiteindelijke gave, waarin Hij zichzelf zal schenken. De bruid is nog ver van het huis, waar de bruidegom haar wacht. Zij heeft zijn gelaat nog niet gezien. Maar op elke dagreis wordt haar een geschenk gezonden, dat zijn hand heeft gemaakt. En ieder geschenk ontvlamt vuriger haar liefde en doet haar gretiger verlangen naar de verre beminde. Maar ook omgekeerd: haar groeiende liefde omkleedt elk nieuw geschenk met goter schoonheid en rijker vreugde, omdat zij altijd beter de bruidegom erin herkent, die nog ver is, maar in zijn gaven reeds zo nabij.

In deze visie leidt het eeuwigheidsverlangen niet tot onderwaardering van het aardse en tijdelijke, maar omstraalt integendeel de aarde zelf met een hemelse glans. Dat is het visioen, waarheen AUGUSTINUS' geestesontwikkeling groeit.

Vanzelfsprekend is hij christelijk realist genoeg om te weten, dat de gevallen mens tot deze allen- en alles-omhelzende Godsliefde slechts geraken kan langs de kruisweg. Maar het kruis voert tot verrijzenis. Verzaking aan het schepsel is de toegangspoort tot hoger vreugde in het schepsel, omdat de dood van de enge eigenliefde de geboorte is van een wijder liefde, die in alle schepselen God liefheeft, en alle schepselen in Hem. Vanzelfsprekend ook zal de zielzorger AUGUSTINUS over dit blijde genieten van de schepping minder spreken dan over de verzaking en onthechting, die daartoe de enige

weg zijn. Maar het scheen nuttig, dit verwaarloosd element in zijn levensvisie voor het voetlicht te halen.

Want hierdoor kon hij de vader worden van de Middeleeuwen, waarin oprecht hemelverlangen zo wonderlijk samengaat met intense vreugde aan het aardse, en waarin de arme FRANCISCUS de rijkdom van de schepping bezingt. Hierdoor ook werd hij bij uitstek de doctor catholicus, die in zijn geest de geweldige spanning wist te dragen van de katholieke paradox, dat de aarde verzaakt wordt, omdat de aarde zo schoon is, en dus een waardige offerande voor de Vader.

Maastricht, November 1954 P. SMULDERS, S.J.

SUMMARY

How did the desire for absolute felicity, which was awakened in him from reading the *Hortensius* and which, christened, remained a leading motive through all his life and preaching, influence Augustine's attitude towards temporal and terrestrial reality? The platonist ideal of bypassing as soon as possible the flux of temporal things in order to find in contemplation the motionless rest of eternity, was evinced by his growing christian faith and experience. The delay which is contained in the fact of temporal life is a necessary medicine for fallen man; that impatient desire for contemplative repose manifests a lack of humility. To find God, we have to follow the Way, which is the ,,humble God'' of the Incarnation. In order to arrive at the desired end, man has humbly to assume the temporal condition of God himself. He must accept the fact that Eternal Light is as yet hidden under the veil of faith, that charity is exercised under the form of commandments, that the glory of Christ's Bride is concealed by the sinfullness of her members. The acceptance of temporality is a means of union with the Redeemer and with God. The desire for eternity becomes an incentive to gladly accept temporal life.

In a similar way Augustine's attitude towards terrestrial values has developed. His firstwhile ideal of despising corporality later yields to the ideal of a well-ordained, all-embracing love, expressed in the formula ,,frui Deo, uti creaturis''. This *uti* is not to be interpreted as an attitude of bold utilitarianism. The Christian may enjoy the goodness of this world, and even find a certain repose in it. The right order of charity demands, that one should be prepared to sacrifice all temporal values in order not to loose the eternal Good, and moreover, that one's love for the creatures should be a help to love God more ardently.

Paradoxically, for Augustine, the love of God does not frustrate the love of created good, but, on the contrary, lends to it a deeper glow. That attitude of fierce contempt for the world, which bloomed where Origen's influence was strong, never could flourish in the sphere of augustinian influence. His doctrine was a preparation for the astonishing attitude of the Middle Ages and of authentic spirituality, marvellously incorporated in Saint Francis of Assisi, which combines the ardent desire for heaven with the readiness to offer all sacrifices, together with a real enjoyment of the life of this world.

KRONIEK VAN GODSDIENSTGESCHIEDENIS

A. Algemene Godsdienstgeschiedenis

1. Fr. KERN (ed. Fr. VALJAVEC), *Historia mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte in zehn Bänden*, II. Band, *Grundlagen und Entfaltung der ältesten Hochkulturen*, Bern, A. Francke Verlag, 1953, 16 x 24, 655 blz., geb. 30.— Zw. frs. intekenprijs 26.— Zw. frs.
2. A. RANDA, *Handbuch der Weltgeschichte. Ein Totalbild der Menschheit* (in 2 Bänden), I. Band, Olten, Otto Walter, 1954, 1160 blz., 24 platen, 5 tafels en 50 kaarten.
3. Fr. KERN, *Der Beginn der Weltgeschichte*, (*Sammlung Dalp*, n. 60), Bern, A. Francke, 1953, 11 x 18, 280 blz., geb. 8.80 Zw. frs.
4. Maurice BRILLANT et René AIGRAIN, *Histoire des religions*, Tome I, Paris, Bloud et Gay, 1953, 16.5 x 25.5, 310 blz., ing. 960 Fr. frs.
5. IDEM, Tome II, 1954, 280 blz., ing. 960 Fr. frs.
6. Alfred BERTHOLET, *Grundformen der Erscheinungswelt der Gottesverehrung*. Eine nachgelassene Vorlesung gehalten an der Univ. Basel, durchges. von Joh. HEMPEL, (*Sammlung gemeinv. Vort. u. Schriften aus dem Gebiet der Theol. u. Relges.*. 205, 206), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1953, 68 blz., ing. DM 3.80.
7. Gerardus Adam Christiaan VAN WINSEN, C.M., *Meelevend Begrijpen. Een studie over het verband tussen de godsdienstwetenschap en de missiologie*. Nijmegen, Studiehuis der PP. Lazaristen, 1954, 129 blz.

1. In het eerste deel van de *Historia Mundi* (1952) kwam die *Frühe Menschheit* ter sprake : de vroeghistorische mens uit het oud- en midden-steentijdperk, zoals hij over de verschillende werelddelen verspreid voorkomt. Het eindigde bij de Hogere Jagers. Nu in het Neolithicum stromen nieuwe mensengolven over Europa en over Afrika heen. Naast de jagers treden hakbouwers, boeren en veetelers op. Naast de volkeren met Gesproken Woordkunst treffen wij er nu aan met Geschreven Woordkunst en Stijl. Naast de dorpscultuur ontstaan nu burchten en steden. De Religie die vroeger in Gods vrije natuur tot uiting kwam, gaat nu op in ritueel en liturgie, in priesterceremonieel en tempelbouw. Kortom wij beleven ontstaan en groei van de oudste Hoogculturen. Dertien welbekende historici stonden hiervoor in. Wij kunnen hun bijdragen in twee delen scheiden. In het eerste bestudeert men het Neolithicum en de overgang naar de oudste Hoogculturen. Dit werd toevertrouwd voor Europa, aan Kurt TACKENBERG, voor Afrika aan Martin Almagro BOSCH, voor Centraal-Azië aan Karl J. NARR, voor Zuid-Azië aan Christoph VON FÜRER-HAIMENDORF, voor Amerika aan Hermann TRIMBORN. In het tweede deel bespreekt men de eigenlijke archaïsche Hoogculturen : Aegypte (Rudolf ANTES), Sumer en Akkad (Anton MOORTGAT), Babylonië en Assyrië (Giuseppe FURLANI), Syrië, Phenicië en Palestina (William Foxwell ALBRIGHT), Israël (Walther EICHRODT), Klein Azië (John L. MYRES), Oud-Indië (Christoph VON FÜRER-HAIMENDORF), Vedish en vroegboeddhistisch Indië (Ernst WALDSCHMIDT)

en China (Wolfram EBEHARD). Al aanstonds bemerkt men hoe ook in dit tweede deel *Historia Mundi* haar eigen wegen gaan wil en aantonen hoe er tussen de volkeren en culturen interregionale en intercontinentale *Zusammenhänge* bestaan. Doorgaans werd daarop niet geïnsisteerd wijl ieder historicus op eigen terrein en in zijn beperkte periode besloten bleef. Daarom wil men hier nu de aandacht vestigen op de betrekkingen, volksverschuivingen en cultuurcontacten. Men belicht de kernpunten en de uitstralingszônes; men onderstreept telkens hoe die culturen aangroeien, bloeien, verkwijnen, herleven of gewijzigd voortbestaan: enerzijds de japhetisch-kaukasische, anderzijds de indo-europese; daarnaast de semieto-hamietische en de turco-tataarse. Om dit nu ten volle te belichten, moeten én archaeologie én ethnologie én anthropologie én linguistiek telkens weer aan het woord komen. Daarom juist werd dit tweede deel zo hoog interessant. Alles ligt rond één enkel vraagstuk geconcentreerd: hoe komt een volk tot Hoogcultuur? Welke rol spelen daarbij de landbouw en de veeteelt? Wij krijgen hier bij J. NARR een nieuwe uiteenzetting over het ontstaan der veeteelt zoals nog geen enkel historisch boek het ons gaf, want eerst sedert 1947 werd dit probleem in een nieuw licht gesteld. Meteen moet ook heel het Indogermanen-probleem opnieuw herzien worden, en het wordt des te moeilijker, wijl er drie nieuwe problemen aan toegevoegd werden: het japhetitisch-kaukasisch probleem, de megalietencultuur en de mediterraanse cultuur. Anderzijds moet men, parallel met het probleem der Indogermanen, ook dat der semieto-hamieten en der turco-tartaren, oero-altaiers en finno-oegriërs oplossen. Waar men vroeger goochelde met nomaden-veetelers moet men nu onderscheiden tussen: rijdier-volkeren, lastdier-volkeren en fokkerveetelers. Juist zoals men nu bij het behandelen van het agrarisch probleem niet meer verwarren mag tussen hakbouw, landbouw en ploegbouw. De klassieke perioden: neolithicum, aeneolithicum, chalcolithicum, kon men niet meer zonder meer handhaven, daar ze telkens weer regionaal verschillend gekleurd worden, maar vooral wijl ze chronologisch onderling sterk afwijken. Dit blijkt duidelijk uit de intercontinentale chronologische tabel (Europa, Afrika, Azië) die hier gegeven wordt. Daar komen wij juist aan de tere plek en dit blijkt duidelijk uit dit werk: ook de term *Hoogcultuur* moeten wij voortaan wijzigen en onderverdelen. Wij kunnen niet meer chronologisch al de verschillende hoogculturen naast elkaar stellen. Gaan wij maar eens even na:

I. Voor de Midden-Amerikaanse Hoogculturen:
   A. Olmeken (162 na Chr.); Tolteken (800-900); Chichimeken (1168); Azteken (1325);
   B. Maya (328-889; 997-1541);
   C. Khetschua (400-600); Inkas van Peru (1400-1592);
   D. San-Augustin (700-1000); Chibcha van Columbia (1000-1300).

II. De Indische Hoogculturen:
   A. Mohendjo-Daro, Harappa (2500-1500 v. Chr.);
   B. Vedische cultuur: Oud-Veda (1500-1000); Jong-Veda (1000-550);

C. Megalietencultuur (700-500 v. Chr.).
III. De Chinese Hoogculturen:
A. Lung-Shan cultuur (1700-1450 v. Chr.);
B. Shang cultuur (1500-1050 v. Chr.).
IV. De Aegyptische Hoogculturen:
A. Merimde-Fayum cultuur; Badari (3900 v. Chr.);
B. Negade culturen: Amrah (3500); Gerzeh (3100 v. Chr.).
V. De Syro-Mesopotamische Hoogculturen:
A. Saktschegözu cultuur; Jericho cultuur (4200 v. Chr.);
B. Qalat-Jarmo cultuur (4500); Tell-Hasswa (4500 v. Chr.);
C. Sialk (4200 v. Chr.).

Voor Europa zelf moet het onderscheid doorgevoerd worden tussen:
A. Oost-Europa: Tripolje-Pontisch-Aralisch (2500);
B. Zuidoost-Europa: Bandkeramiek (2500);
C. Noord-Europa: *Trichterbecherkultur* (2000); Snoerkeramiek (1900);
D. Zuidwest-Europa: *Glockenbecherkultur* (2200).

Het probleem wordt meteen zó ruim dat één deel niet meer volstond om ons de volledige status quaestionis te bezorgen. Wij kregen wel het Tweestromenland maar niet Susa en Elam; wel Urartu. en Moski. maar niet het oostkaspische; wel de Phrygiërs en Lydiërs. maar niet het mediterraanse: wel de Tripolje-cultuur maar niet het oeral-kaukasische. Trouwens ook het overzicht van het Neolithicum bleef nog onvolledig. want wij kregen wel het noordafrikaanse. maar nog niet het midden- noch het zuid-afrikaanse; ook het centraal-aziatische. het zuidoost-aziatische en een overzicht van de amerikaanse vóórgeschiedenis bleef nog uit. Met grote spanning zien wij dan ook uit naar het derde deel. dat de zoëven aangestipte leemten moet aanvullen, en op vele problemen die in het eerste en het tweede deel gesteld werden, een — althans voorlopige en plausibele — oplossing zal brengen. Aan het tweede deel werden enkele overzichtelijke kaarten toegevoegd. Wij hopen dat zij in het derde nog talrijker zullen zijn. Wanneer eens in het derde deel al de bijdragen zullen voorliggen om het probleem van het ontstaan der hoogculturen te belichten. zal het voorwaar geen gemakkelijke taak zijn om daarover de synthese te bezorgen. Wij vermoeden althans dat *Historia Mundi* ook daarin zelf zal voorzien en ons naast de afzonderlijke studies ook meer synthetische overzichten schenken zal.

Zeer leerrijk. maar ietwat gewaagd lijkt ons de hypothese van Chr. VON FÜRER-HAIMENDORF over de Draviden. die zouden samenvallen met de megalieten- en ijzercultuur (optreden in West-Indië slechts rond 700-500 v. Chr. en in Zuid-Indië rond 300 v. Chr.); ook die van K. J. NARR over het ontstaan van de veeteelt in Centraal-Azië. nl. dat runderteelt onafhankelijk van paarden- en rendierteelt zou ontstaan zijn; misschien ook dateert hij al te jong de rendierfokkerij als onderscheiden van de rendierjacht. Gewaagd lijkt ons ook die van K. TACKENBERG. waar hij de snoerkeramiekers wel als Indogermanen beschouwt maar toch de bandkeramiekers en de *Trichterbecherkultur* niet graag laat vallen; wellicht zou hij deze laatsten liefst als een vroegere indogermanengolf verklaren.

Zolang wij Midden-Azië en het mediterraanblok niet voor ons hebben liggen in de *Historia Mundi* is het nog niet mogelijk een overzichtelijke synthese te geven. Dan zal men het geheel moeten hernemen en nagaan waar er nog leemten overbleven. Dit nieuwe deel, even als het vorige, dient aangestipt als een mijlpaal in het streven naar verruiming en uitdieping van onze cultuurhistorische schemata. Hoge eisen worden er aan de medewerkers gesteld, maar de resultaten bewijzen eens te meer dat men niet te vergeefs zulke hoge verwachtingen koesterde. Hoe meer de *Historia Mundi* vordert, hoe meer er synthetische blik van node zijn zal.

2. Monumentaal mag het werk van A. RANDA heten en uitstekend geslaagd. Alleen het eerste deel verscheen, maar toch aarzelen wij niet dit neer te schrijven. Voor velen leek het een waagstuk, een wereldgeschiedenis te schetsen in een 2500 bladzijden; de vóórgeschiedenis alleen beslaat er reeds 166. En hoe het overige in te delen? Kan men nog spreken over *Altertum-Mittelalter-Neuzeit* wanneer men in ganse werelddelen de geschiedenis van de landen en de volken behandelen wil? Men kon daar een uitkomst op vinden: men zou indelen naar Cultuurkringen. Maar vervalt men dan niet in hypothesen? Niet noodzakelijk. De wereldreligies bieden een uitstekende oplossing: Islam (IX), Boeddhisme (VI), West- en Oost-Christendom (VII-VIII). Daarnaast heeft men dan nog de Hoogculturen: de Archaïsche (II) en de Antieke (Hellas en Rome, V). Nu blijven alleen nog over: de Indogermanen (Oud-Europa, IV) en de Steppenvolkeren (Centraal Azië, III). Voorzeker een uitstekende indeling, waarbij niet enkel al de schriftvolkeren, maar ook al de volkeren met Gesproken Woordkunst hun plaats kregen, van het ogenblik af dat er bij deze laatste boven hun sociale clanstructuur een administratieve statenstructuur tot stand kwam. Immers naast Oud-Europa is er dan plaats voor Oud-Afrika, Oud-Azië, Oud-Amerika. Maar waar blijven de andere volken met Gesproken Woordkunst, nl. zij die op het peil der clanstructuur bleven? Enerzijds kan men ze onderbrengen bij de *Urzeitliche Grossräume* (107-166): *Mittelmeergebiet*, Eurazië, Oost-Azië, Pacifisch blok, Amerika en Afrika. Anderzijds zou men er een hoofdstuk aan kunnen toevoegen voor de ontwikkeling van deze clanvolkeren van het Neolithicum af tot aan het contact met West-Europa; daarna komen zij immers allen ter sprake bij de geschiedenis der ontdekking en der kolonizatie. Die leemte zou dus zeer gemakkelijk aan te vullen zijn. Wellicht heeft men er een andere oplossing op gevonden en zal men ons deze voorleggen in het tweede deel. Laat ons het hopen, want voor een dergelijke synthese zou men het anders als een storende leemte aanvoelen.

Aan intellectuelen, die de laatste gegevens uit de buiteneuropese geschiedenis niet op de voet konden volgen, bieden deze talrijke historische synthesen met een massa kaarten voor West-, Centraal- en Zuid-Azië, voor Midden-Amerika en voor Noord-Afrika een waar feestmaal, minder weliswaar voor Zwart-Afrika, Noord-Azië, Noord- en Zuid-Amerika, Australië, Melanesië en Polynesië: de reden daarvoor hebben wij hoger aangeduid. Een hoofdstuk met rassen- en talenverspreiding, ingelast tussen

de Vóórgeschiedenis en de Hoogculturen mist men. Hamieten, Semieten, Negriden, Ugro-Altaïers, Eskimoïden, enz. hadden er allen hun plaats gevonden. Waarom ook niet enkele chronologische vergelijkende tabellen bij ieder der hoofdkapittels ingelast ? Vooral bij intercontinentale geschiedenis ware dit uiterst welkom geweest. Het zou voorbarig zijn hier kleinere leemten te willen aanstippen, zoals b.v. voor Afrika het Monomotapa-rijk, het Lunda-, Luba-, Kongo-, Zande-, Mangbetu, Fundj-, Meroe- en Aloa-rijk. Wachten wij eerst af wat het tweede deel ons brengen zal. In plaats van te vitten over hetgeen er misschien niet in zou voorkomen, past het veeleer de talrijke medewerkers (150) en de onvermoeide uitgever te danken voor het zo nuttige en wellicht voor velen onontbeerlijke handboek, dat zij ons aanbieden.

3. Het lag in de bedoeling van Fr. KERN een *Neu-Bearbeitung der Anfänge der Weltgeschichte* uit te geven, maar vóór zijn afsterven is hij niet verder gekomen als de *protolithische wildbeuterische Epoche*. Schr. zelf heeft het niet meer kunnen herzien, anders zou hij er zeker nog menige bladzijde in gewijzigd hebben om het up to date te houden. Hij gaat uit van de tegenwoordige levende *Wildbeuter* (nomadische rondzwervende stammen, die nog op het peil der verzamelaars staan maar tot sedentarisme overgaan) en wil zo terug opklimmen tot de waarlijk oudste *Menschheitskultur* om die uit te werken. Dit begrip der *Wildbeuter* (68) hebben wij aan Fr. KERN zelf te danken. Ook de huidige Pygmeeën, Pygmoïden en Bosjesmannen leven niet meer op dit peil. Het gaat hier dus over een reconstructie die noodzakelijkerwijze dikwijls op hypothesen beroep doen moet. Hij onderscheidt twee stadia in die cultuur. Het eerste kenmerkt hij als volgt : *Einzeljagd ohne Kollektivjagd und mit der Kleinfamilie als einziger Wirtschaftseinheit*. Hij drukt erop dat die minimum-familie niet optreedt als bezitter van haar jachtgebied (*Besitzer des Streifgebietes*) en hij zoekt de verklaring daarvoor in de minimum-ruimte die vereist wordt voor het familiaal bestaan in nomadistisch oerwoudjacht-leven. In het tweede stadium bezitten zij *Kollektivjagd, Gemeinschaftsjagd auf Grosswild*. Terwijl het eerste stadium aan het Protolithicum zou beantwoorden, stelt hij het tweede voor als overgangsphase naar het Miolithicum. Praehistorici zullen daar niet gemakkelijk mede instemmen en zullen ook reeds het Protolithicum daarbij rekenen.

In het laatste gedeelte van dit onafgewerkt handschrift behandelt Schr. dan meer speciaal het vraagstuk van het Natuurrecht. Hij doorloopt de ethische normen : *Recht auf Leben und Freiheit, auf Eigentum und Treu und Glauben, auf Widerstand und Rechtssicherheit*. Daarop besluit hij : *das (humane) Naturrecht entspricht tatsächlich dem positiven Recht der Urzeit* (249).

Het werkje is zeer suggestief, vol diepe gedachten maar op vele punten zal het aanleiding geven, zoals vele subjectieve interpretaties, tot meningsverschillen. Jammer genoeg is Schr. niet meer in ons midden om uit die controversen de besluiten te trekken, die hij steeds zo objectief wist te halen uit alle wetenschappelijke discussie. Dit juist bracht hem er toe het grootsopgevatte

Historia Mundi te ondernemen en met breder en ruimer geest de historische problemen te hernemen en cultuurhistorisch in hun complexe diepte en omvang uit te werken.

4. In een symposium waarbij verschillende auteurs optreden, zijn soms enkele bijdragen minder goed geslaagd. Dit was voorzeker het geval voor dit eerste boekdeel van de nieuwe *Histoire des Religions*, uitgegeven onder leiding van Maurice BRILLANT en René AIGRAIN. Een onprettige inzet. Laat ons hopen dat de vier volgende boekdelen het vlug weer goedmaken.

I. Echt storend is het in een inleiding op de Godsdienstwetenschap wanneer men met losse ongebonden oppervlakkige geestige zetten over diep ernstige en meestal erg moeilijke problemen heenwipt. Dit nu is wel het geval in het inleidend hoofdstuk van M. BRILLANT.

II. Veel degelijker daarna de posthume prolegomena van J. WILBOIS over de plaats der Religie in de Godsdienstwetenschappen : hier worden de hoofdproblemen suggestief opgeroepen maar ook hier vlindert men soms vér van het eigenlijke onderwerp weg.

III. Maurice LEENHARDT moest er aanspraak op maken vooraan te komen staan met zijn *Eléments communs aux formes inférieures de la religion*, d.w.z. met zijn studie van het geestelijk substraat (87) daar hij beweerde : *Avant toute étude de recherche religieuse, il importe de définir ce qui caractérise la mentalité archaïque* (87) of nog bondiger : *toute pensée religieuse s'appuie sur un substratum mental* (87). Maar wanneer wij dan vernemen : *Les peuples archaïques ont une mentalité mythique; une plus grande pesanteur du mythe a empêché l'équilibre normal avec la rationalité* (91), wanneer wij horen dat hij *appréhension mythique et vie totémique* tegenover *pensée rationelle et puissance* stelt (109), en vooral wanneer wij voor het resultaat worden gesteld : *L'homme a créé ses dieux, qui ont écrasé les totems* (109), dan staan wij ten volle in subjectieve interpretatie en niet meer in zakelijke wetenschappelijke feitenweergave : alles wat bij dergelijk *hineininterpretieren* niet past wordt dan eenvoudigweg geloochend. Een vingertikje volstaat en de twaalf massieve boekdelen : *der Ursprung der Gottesidee* ligt omver : *Belle somme de mythologie religieuse mais aucun document justifiant l'appellation d'Etre Suprême pour les dieux rencontrés* (90). De bewijsvoering nu is een loutere gevolgtrekking van de eens vooropgezette stelling : *La pensée même d'un Etre Suprême exige une certaine puissance mentale, tout au moins celle de concevoir UN. Or la connaissance de la mentalité archaïque a révélé l'impossibilité où avait été celle-ci d'établir toute notion d'unité* (96). Een dergelijke argumentatie kan men waarlijk niet ernstig opnemen.

IV. Heel wat meer overtuigend en ernstig klinkt daarna de bezadigde, ietwat stroeve, bespreking der methode door Mgr BROS. Hij bouwt voort op de streng wetenschappelijke methode, die P. PINARD DE LA BOULLAYE eertijds uitstippelde, en eist een *méthode historique, aidée par les disciplines de l'observation et de l'interprétation, que peuvent enricher les procédés de la méthode comparative* (123). Uitstekend als principiële uiteenzetting ; alleen ware hier nu aan toe te voegen hoe dit nu practisch kan doorgevoerd worden

in de toepassing op de historische godsdienstvormen. Wel wordt er van de phaenomenologische houding gewag gemaakt, maar zonder te wijzen op het gevaar dat er in schuilt, nl. te verzanden in louter relativisme zo men het historisch houvast kwijt raakt.

V. De bijdrage van P. WERNERT over de *godsdiensten der Vóórgeschiedenis* is de énige met rijke bronnenvermelding. Verdienstelijk is het hier de overdreven magische interpretaties te hebben geweerd, maar wellicht wat al te voorzichtig ook alle ethnologische parallellen bij het interpreteren te hebben afgewezen. Waarom niet aanleunen bij Prof. J. MARINGER, die in *De Godsdienst der Praehistorie* (1952) een veel rijker beeld geleverd heeft ?

VI. P. GORDON behandelt daarna *de Religie der Primitieven*. Voorop schetst hij in enkele trekken de cultuurgeschiedenis met de verschillende cultuurlagen. Dit heet nu wel *le cadre général de notre étude* (168), maar de uitwerking beantwoordt er volstrekt niet aan. *Force nous est de choisir, ça et là, certaines collectivités dont le cas est typique* (168). Zo krijgen wij voor Afrika de Gaboen-pygmeeën (waarom niet de veel beter bestudeerde Ituri-dwergen ?), de Bergdama, de Bosjesmannen (de voornaamste bron, V. LEBZELTER, werd niet geraadpleegd), de Hottentotten (geen woord over het contact met de San noch over het vermengen der religieuze gegevens, zoals P. SCHEBESTA, H. BAUMANN, V. LEBZELTER en W. SCHMIDT dit aangetoond hebben), de ovaHerero (die overal als echte Bantoe maar met een hamietische infiltratie beschreven werden, hier echter nu voorgesteld worden als *des pasteurs nomades* ... (*qui*) *parlent pourtant une langue bantoue*, 190), de Bantoe (verwonderd staat men te kijken hoe de Nupe uit Nigeria hieronder gerangschikt staan !), de west-atlantische groepen (plots duiken hiertussen nu weer de Mongo, die Bantoe zijn, op) en de Toeareg. Ook het aziatisch overzicht blijft tot een keuze beperkt : Semang, Aeta, Andamanesen, Toda en Turko-Mongolen. Een keurige synthese ware hiervoor zeker verkieslijker geweest. Voor Amerika wordt het plan gewijzigd : hier worden zes punten besproken : religiesysteem, initiaties en ritueel, leven in het hiernamaals, totemisme en ritueel kannibalisme. Alleen de Tupi van Zuid-Amerika krijgen een eigen hoofdstuk toegewezen. Staan de twee laatste hoofdstukken daar wellicht bij vergissing ? Deze horen niet onder Amerika thuis : zij behandelen vraagstukken van algemene aard : de priesters en de heilige plaatsen (267-270). In zijn slotparagraaf neemt GORDON duidelijk stelling : *En définitive ... ce qui unifie et explique les religions ethnographiques*, (sic) *c'est bien ... le rituel de mort et de résurrection* (272). Ja en neen. Immers, zo men te veel de nadruk legt op het ritueel, loopt men gevaar aan het bijkomstige te blijven hangen en de hoofdzaak (object en subject van de Religie, geloofswaarheden en godsdienstige zielshouding) over het hoofd te zien.

VII. Het laatste gedeelte, *de Religies van Oceanië* (272-297) werd opgesteld door J. POIRIER en Patrick O'REILLY. Het omvat zowel Oceanië als Melanesië, Polynesië en Australië. In hun inleiding schrijven zij : *Nous remarquons que la plupart de ces données ont une portée générale et qu'elles pourraient s'appliquer à la plupart des sociétés archaïques* (274). Wat minder algemeenheden en meer zakelijkheid ware zeker nuttiger geweest en zou

wellicht een andere indruk hebben nagelaten. Weliswaar bestaat er nog geen *ouvrage synthétique consacré aux religions des peuples océaniens* (298) maar er bestaan zeer veel synthetische vóórstudies o.m. door P. W. SCHMIDT die hier ook wel een vermelding hadden verdiend. Grif geven wij toe dat de Religie der Primitieven niet een kapittel, maar een lijvig boekdeel vergen zou en dat één medewerker daarvoor niet kon volstaan, maar is het juist niet de taak van de leiding uit te zien naar een flink stel medewerkers op allerlei gebied, alvorens met een dergelijke hoogst belangrijke reeks over de Godsdiensten der wereld aan te vangen?

5. In zijn geheel staat het tweede deel der Reeks *Histoire des Religions* vér boven het eerste en mag het een mooie aanwinst heten.

I. R. DES ROTOURS schenkt ons in zijn *Godsdienst van het oude China* een zeer helder overzicht van het ontstaan van Confucianisme en Taoïsme in China. Het Boeddhisme wordt later afzonderlijk behandeld. De grote verdienste ligt hier in de heldere uiteenzetting. Daarvoor beroept hij zich op Praehistorie, Archaeologie en Geschiedenis, veel minder op teksten. Dank zij dit chronologisch kader kregen al de problemen een historisch relief en wel vooreerst het probleem van het monotheïsme. De slotformule: *cette constatation oblige à abandonner définitivement l'opinion ... d'après laquelle les Chinois auraient été primitivement monothéistes en adorant le Souverain d'en Haut* (*Chang-ti*), *appelé aussi le Ciel* (*T'ien*) (14) lijkt ons een latius hos. P. Pasquale D'ELIA in zijn *Cina politeista o Cina monoteista?* (1947) en zijn *Il concetto di Dio in alcuni antichi testi Cinesi* (1954) beweert niet dat *T'ien* reeds vóór de Tsjoe-Dynastie voorkomt, maar vindt *Ti* (= *Dominatore*) en *Chang-Ti* (= *il Supremo Dominatore*) reeds in 1050-1044 v. Chr. Ook Schr. geeft dit toe: *le caractère ti, parfois écrit aussi chang-ti, y figure très fréquemment* (13). Waar komt nu dit *T'ien* vandaan? R. DES ROTOURS antwoordt: *une divinité que ce peuple Tcheou apporta avec lui* (14); P. D'ELIA schrijft: *nome, sotto il quale essi* (*Ceu*) *lo avevano imparato a conoscere presso i popoli pastori di origine turca* (1947, 104). Hoe het ook zij, het vraagstuk van het monotheïsme blijft gesteld: *non ci puo dunque essere dubbio che questi termini siano permutabili tra loro e quindi abbiano in determinati contesti lo stesso senso* (103). Trouwens mogen ook andere Sinologen dan H. G. CREEL aan het woord komen bij het interpreteren van de teksten der Chang-Dynastie: *Ils* (*les savants chinois*) ... *ont conclu que ces textes, attribués à la Dynastie des Chang étaient des faux composés pendant la première période de cette Dynastie* (*des Tcheou*) *afin de justifier sa conquête en créant la théorie du Mandat céleste ... Il résulte de ces justes remarques que la théorie, d'après laquelle les anciens Chinois auraient primitivement adoré le Ciel souverain repose sur des faux* (20). Ook al waren die teksten slechts geldig voor de Tcheou-Dynastie, dan blijft het probleem van het monotheïsme toch nog gesteld voor de periode 1049 (of 1122) vóór Christus. Achtereenvolgens behandelt Schr. dan het vraagstuk der rituele jeugdfeesten (25), het hemels mandaat (27), de vijf elementen (29), Hemel en Aarde (34) en de tegenstelling *Yin* en *Yang* (40). In de vijfde eeuw

v. Chr. staan wij voor *Kong fou Tseu* (Confucius, 551-479), *Mo-ti* (479-381) en *Lao-Tseu, Tchouang Tseu* (343) en *Lie-Tseu,* stichters van het Taoïsme (41-51). Drie eeuwen lang zien wij Confucianisme en Taoïsme naast elkaar worstelen om de voorrang. Van af 59 na Christus treedt nu ook het Boeddhisme uit Indië op. Dit legt de syncretistische religieuze phenomenen uit, die zich na 220 voordoen, maar dit wordt hier niet meer behandeld wijl Schr. zich beperkt tot de eigenlijke „sinitische" religie (82). Enkele leerrijke religieuze teksten om de ontwikkeling der leer te volgen en de heersende sfeer te laten aanvoelen, waren hierbij zeker welkom geweest.

II. Geen inleiding op de *Religies in Indië* is het die P. MASSON-OURSEL ons hier geeft, maar wel een schitterende voordracht over de problemen, die daar gesteld worden. Beginnelingen zouden hem op vele plaatsen niet kunnen volgen, des te meer daar hij de klassieke indeling niet volgt: Veda, Brahmana, Upanishad, Hindoeismus, met daarna de sekten: Vishnuismus, Sivaismus, Tantrismus, Saktismus, en dan het afwijkende Boeddhisme en Jaïnisme. Hier houdt men met het chronologisch kader geen rekening en men mist er ook alle ethnologische achtergrond. Bij de ontwikkeling zelf zou men graag naast de ontwikkeling der wijsgerige stelsels ook de wijzigingen in de mythologie-leer volgen en de ethische achtergrond. Men krijgt erg de indruk dat die indeling in 1. Veda en Brahmanisme, 2. Maatschappij, kasten en sekten-religie, 3. Hindoeïsme en syncretisme van de Tantras, er eenvoudigweg naderhand werd opgeplakt. Tussen het laatste hoofdstuk over Modern Indië en de vorige ontbreekt alle schakel. Én de Islam, én het Christendom én ook het westers rationalisme en atheïsme lieten hier hun invloed gelden.

III. In de *Religies van Japan* volgt A. HAUCHECORNE van zeer dicht bij de uiteenzetting van J. M. MARTIN in: *Le Shintoïsme, religion naturelle* (Hongkong, 1924-27). Graag had men meer vergelijking met andere bronnen, en vooral ook meer recente bibliografische gegevens gevonden. Men zoekt er te vergeefs naar het historisch en cultureel kader, waarin het Shintoïsme en het japans Boeddhisme tot uiting kwamen. Wat vooral een ietwat pijnlijke indruk nalaat is het vage in de terminologie, bv. *Le shintoïsme ancien se présente comme un ritualisme plus ou moins teinté de magie avec des croyances foncièrement animistes* (185), elders: *un fétichisme envahissant modifia le caractère du culte* (176); *la croyance invétérée à toutes les métamorphoses possibles a pu favoriser l'invention des fétiches* (180) en nog: *le métier (des sorciers et sorcières, shamanes) est compliqué d'étrangetés et de rites bizarres, qui nécessitent un long apprentissage* (183); *on hésite à donner le nom de religion aux superstitions du shamanisme; certains l'ont qualifié de polydémonisme... il est possible qu'il dérive du polythéisme originel, mais étouffé par les pratiques d'une sorcellerie compliquée* (184). Naast wetenschappelijke studies over het Sjamanisme zoals die van M. ELIADE, lijkt dit hier wel wat erg simplistisch voor een handboek.

IV. De degelijkheid van deze bijdrage van A. CARNOY over *de Iranische Religie* kan niet genoeg onderstreept worden: een duidelijk chronologisch kader, een bronnenstudie up to date, een helderklare uiteenzetting van de hoofdproblemen. Wij herkennen hier én de belezenheid én de nauwgezet-

heid én de philologische speurzin van de Leuvense Hoogleraar. Met gespannen belangstelling zien wij uit naar zijn *Godsdiensten van Vóór-Indië en van Iran* die in de reeks *De Godsdienst der Mensheid* verschijnen zal. In dit ruimer kader zal Schr. wellicht nog meer plaats kunnen schenken aan de vergelijking van de iranische gegevens met die uit de omliggende streken. Telkens weer rijst hier de vraag op : wie schonk er en wie ontleende er aan anderen ? Hoe talrijker de archaeologische gegevens, hoe ingewikkelder de problematiek.

6. De laatste lezing gehouden door Alfr. BERTHOLET aan de Universiteit te Bazel over : *Die Erscheinungswelt der Gottesverehrung* bleef onafgewerkt bij zijn afsterven. J. HEMPEL maakte deze persklaar en bezorgde de uitgave, maar om er de aandacht op te trekken dat het onderwerp slechts gedeeltelijk werd uitgewerkt, wijzigde hij de oorspronkelijke titel tot : *Grundformen der Erscheinungswelt der Gottesverehrung*. Men kan het wellicht in één zin samenvatten : *Doppelschichtigkeit des menschlichen Erlebens der überlegenen Macht*. Hoe kan een mens het geheel andere beleven ? en meer bepaald : hoe uit zich die *Ueberlegene Machteinwirkung* in het menselijk zinnelijke ? Zijn antwoordt luidt : de opvatting zal ofwel dynamistisch (een onpersoonlijke kracht) ofwel personalistisch-daemonistisch-theïstisch zijn (een persoonlijk goddelijk Wezen). Maar anderzijds staan wij ook voor een dubbele beleving : negatief als mysterium tremendum (4), positief als fascinans (5). Dit dubbel aspect doet zich voor even goed bij de bedienaars (medicijnman, sjamaan, tovenaar, priester) als in het offer of in het gebed. Een dergelijke omschrijving van de Religie eenmaal vooropgezet, is al het overige een eenvoudige logische deductie. Waar het geschil om gaat is juist of het samensmelten van de twee houdingen, de religieuze en de magische, te rechtvaardigen ware. Het tremendum en fascinans beantwoorden niet aan de beide menselijke houdingen, de dynamistische en de personalistische. Tremendum en fascinans zijn twee aspecten van één en hetzelfde religieuze gegeven. Maar het subject kan niet terzelfdertijd in één en dezelfde acte een religieuze en een magische houding aannemen : ofwel gebiedt hij zelfbewust ofwel smeekt hij onderdanig en ootmoedig. Die dubbele houding komt hier niet tot haar recht. Ook kunnen wij het niet met Schr. eens zijn waar hij dan gebed en bezweringsformule samenbrengt : *Was die Stelle eines entsprechenden Gebetes einnimmt, ist kaum anderes als eine zwangsartige Beschwörung, ein Zauberwort* ... (64). Een bevel kan men niet herleiden tot een wens of een smeekformule.

7. Op 1 Oktober 1954 werd dit academisch proefschrift aan de R.K. Universiteit van Nijmegen voorgelegd ter verkrijging van de graad van Doctor in de H. Godgeleerdheid. Als Promotor fungeerde Mgr Prof. Dr K. L. BELLON. Contact tussen Missiologie en Wetenschap diende hier alleen als voorbeeld. Het eigenlijk bedoelde probleem ligt dieper : de verhouding tussen de theologie en de profane wetenschappen, die raakvlakken bezitten met de godgeleerdheid.

Als aanleiding tot dit proefschrift verwijst de Schr. naar *de nieuwe theologische bezinning*: het streven om de uitkomsten van de Godsdienstwetenschap meer en meer in te schakelen in het theologisch denken (125); het geloof dat niet meer op de eerste plaats gezien wordt als een geopenbaard begrip, maar als een concrete houding van de gelovige mens tegenover God (6); belangstelling niet alleen voor philosophische begrippen, maar ook voor concrete feiten zoals die juist door de Godsdienstgeschiedenis worden naar voren gebracht (6). Welnu Missiologie biedt juist een dankbaar terrein om dit samengaan van theologie en godsdienstwetenschap te bewerken (126). Zo krijgen wij de drie delen van dit proefschrift : I. De noodzaak van de inlevende houding (m.a.w. het meelevend begrijpen) in de Godsdienstwetenschap, om tot een juist inzicht te geraken in de betekenis en de zin van een bepaalde religie. II. De noodzaak van de inlevende houding in de Missiologie, om in het concrete en locale gegeven van een religieus leven, de worsteling van de mens naar God en om God te herkennen en te beleven. III. De methodiek om de gegevens van beide wetenschappen tot één synthese te verwerken : de Godsdienstwetenschap als nuttige, ja onontbeerlijke hulpwetenschap voor de Missiologie.

Het werk van de Missiologie bestaat dan hierin : het gegeven, aangeboden door de Godsdienstwetenschap missiologisch te onderzoeken d.w.z. te toetsen aan de stellingen van de Missiewetenchap, welke ontleend worden aan het geloof, aan de kerkelijke leer, aan de kerkelijke voorschriften en aan de theologische wetenschap (101). Is het gegeven aanvaardbaar, strijdig of onverschillig ? Volgens het verkregen antwoord zal men nu bij de aanpassing aanvaarden, afschaffen, substitueren, opnemen of kerstenen (116-117).

Het kernstuk van geheel het proefschrift ligt dus in *de inlevende houding* (57-65) als kennisbron. Weliswaar bemerkt men bijkomstige verschillen tegenover de methodiek voorgestaan door G. VAN DER LEEUW in zijn subjectief ponerende phenomenologie (48), door K. L. BELLON in zijn concreet objectief interpreterende phenomenologie (31) en door Ad. E. JENSEN in zijn bezielde scheppende cultuurmorphologie (54), maar dat er hier eigenlijk een eigen originele onderzoekswijze wordt uitgelijnd zouden wij niet durven beweren. Het onderscheid tussen 1. een cultuurgegeven in zijn practisch gebruik, 2. de betekenis ervan d.w.z. zijn bepaalde functie en zijn juiste plaats in de totale cultuurstructuur, en 3. de mogelijkheid tot overname, of noodzaak van afschaffing, substitueren of adapteren, is ook buiten de Missiologie sterk in gebruik o.m. in de functionele en practische *Social Anthropology*. Alleen in het slot van het proefschrift stoten wij op een aardige originele zienswijze, nl. waar het gaat over aanpassing van onze philosophie en theologie aan de denkwijze van een bepaalde cultuur (120-127). Na de aangehaalde voorbeelden van H. DE LUBAC en R. GUARDINI is men bereid de inheemse leerstelsels en religies belevend te bestuderen en alles te *weren wat een gezonde groei zou belemmeren* (123), maar de verwijzing naar de traditioneel erkende terminologie, naar de culturele erfenis van de Kerk, naar het niet beperkt zijn van haar uiterlijke termen en vormen tot de een of andere cultuur (123) schijnt het ontmoeten op philosophisch en theologisch

terrein haast onmogelijk te maken. Velen zullen verbaasd opkijken wanneer zij op de voorlaatste bladzijde deze eindconclusie vinden : *Wij zullen dit alles beschouwen als gegroeid uit de sana ratio, die onder het toezicht van het kerkelijk gezag haar werk verricht heeft en de uitkomsten getoetst heeft aan de gegevens van de openbaring zelf. Zo gezien is het niet meer iets westers, maar iets menselijks, dat overal door mensen begrepen, aanvaard en beleefd kan worden* (125). Terwijl men nog op bladzijde 119 las : *Dan zal het resultaat zijn : ceremonies en gebruiken die tegelijk Chinees en christelijk zijn.* Waarom ware dit ook niet toepasselijk op wijsgerige leerstelsels of op religieuze houdingen ?

Ook zullen niet allen het hierover eens zijn, dat men onder de katholieken in de Godsdienstwetenschap te veel de nadruk legt op het zuiver wetenschappelijke ... en dat missionnaire kringen vragen om een meer practische instelling (104). Of de historische richting in de volkenkunde te veel de theoretische opgave benadrukt en of zij haar methode wijzigen moet om plaats te maken voor een practische opgave, is niet zo duidelijk. De opgave van Godsdienstwetenschap en van Missiewetenschap blijven onderling verschillend, en dit blijft waar, ook nadat Schr. ons *het innerlijk verband tussen de godsdienstwetenschappelijke instelling en de missionnaire visie* heeft aangetoond. De Godsdienstwetenschap is nuttig, ja onmisbaar voor de Missiologie, maar hun doelstelling blijft totaal verschillend. Ook al bezigen beide dezelfde inlevende houding als kenmethode, de eerste wil een religiestructuur begrijpen en sympathisch waarderen ; de andere wil door aanpassingstechniek Christus' Kerk planten, uitbreiden of definitief vestigen.

B. Griekenland

8. Martin P. NILSSON, *Geschichte der Griechischen Religion, (Handbuch der Altertumswissenschaft* van Iw. VON MUELLER und W. OTTO, Abt. V, II. Teil), I. Band, *Bis zur Griechischen Weltherrschaft*, en, II. Band, *Die Hellenistische und Römische Zeit*, München, C. H. Beck, 1941 en 1950, 17 x 25.5, XXIV + 824 blz., en XXIV + 714 blz., 52 blz. en 17 blz. platen, ing. DM 48.—, geb. DM 54.—.

8. Ontzaglijk veel materiaal in zake Minoïsche, Mykeense, Homerische, Griekse en Hellenistische Religie wordt hier opgehoopt en ontleed, niet alleen in de tekst, maar nog meer in de voetnota's. Ontegenzeggelijk getuigt het van een enorme belezenheid. Dit zou reeds kunnen volstaan om het boek uiterst leerrijk, ja onmisbaar te noemen. Daar komt nog bij dat het een nieuwe richting in de studie der klassieke Goddienstgeschiedenis wil invoeren, nl. de ethnologische met als kenmerk *die Heranziehung der primitiven und volkskundlichen Parallelen* (11). Tegenover de vergelijkende natuurmythologische en de jong-historische (U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF) stelt hij als methode : *Statt der Mythen, jetzt die Riten in den Vordergrund* (10). Reeds van af 1906 in zijn *Griechische Feste von religiöser Bedeutung* ... zette Schr. dit voorop : *Ich habe nach einer möglichst vollständigen Sammlung des Materials ohne Zögern primitive Religionswissenschaft und Volkskunde herangezogen, um die griechischen Festbräuche zu erläutern,*

und auf Grund dessen die eigentliche Geltung der Götter zu charakterisieren versucht. Dit is nu haast 50 jaar geleden, maar Schr. merkt op : *Seitdem ist keine durchgreifende oder grundsätzliche Aenderung der Methode und der Richtung der Forschung eingetreten* (10). Weliswaar is sedertdien een nieuwe richting opgedoken met W. F. OTTO, die het er meer op aanlegde om *die bleibenden Werte der griechischen Religion darzustellen*, maar Schr. is er niet over te spreken : *Diese mehr dichterische Betrachtungsweise springt zu willkürlich mit den Tatsachen um, um gesicherte Ergebnisse zu erzielen, und die Entwicklung die alles menschliche ergreift zu leugnen ist vergebliche Mühe* (11). Over de waarde van OTTO's *Götter Griechenlands* (1929) hebben wij het hier niet, maar opvallend is het hoe Schr. hier juist de vinger op zijn eigen tere plek legt : *die Entwicklung*. Ook elders verwijst hij naar het kenmerk van zijn eigen richting als *die entwicklungsgeschichtlichen Gesichtspunkte*. Dit is inderdaad de geijkte naam die voor deze school past : niet de ethnologische, maar meer bepaald de evolutionistische. Dit blijkt duidelijk zodra men ze vergelijkt met de jongste werken van Mircea ELIADE en van Georges DUMÉZIL. Schr. heeft dit zelf aangevoeld waar hij toegeeft dat *in den letzten Jahren die vergleichende Mythologie eine gewisse Renaissance erlebt hat* (5). Hij meent nu ook deze tot de ethnologische richting te mogen rekenen : *Sie verleugnen nicht den Einfluss der Neuorientierung der Forschung, indem sie sehr ausgiebig Volksbräuche heranziehen und die Naturmythologie zurücktreten lassen* (5). M. ELIADE zou echter de eerste zijn om daartegen te protesteren ; zijn richting is ook ethnologisch, maar cultuurhistorisch en niet evolutionistisch in NILSSON's zin. In zijn *Traité d'histoire des Religions* (1949) geeft ELIADE een regelrechte weerlegging van een dergelijke richting : *Une exposition commençant par les hiérophanies les plus élémentaires (le mana, l'insolite, etc.) pour passer ensuite au totémisme, au fétichisme, au culte de la Nature ou des esprits, puis aux dieux et aux démons, et aboutir finalement à la notion monothéiste de Dieu. Une telle exposition serait arbitraire ; elle implique une évolution du phénomène religieux, du simple au composé, qui n'est qu'une hypothèse indémontrable ; on ne rencontre nulle part une religion simple, réduite aux hiérophanies élémentaires ; d'autre part elle irait à l'encontre même du but proposé, qui est de montrer ce que sont les faits religieux et ce qu'ils révèlent* (12). Stellen wij nu daartegenover NILSSON's opvatting in zijn eigen bewoordingen : *Als man den Kraftbegriff in den Mittelpunkt des Interesses rückte, kam man entschieden dem Urgrund dem die Religion entspringt einen Schritt näher (Dynamismus)* (39, 41) ; *Die Furcht hat die Götter geschaffen* (39) ; *Die Wesen welche durch den Kult entstanden sind, haben daher schon einen grossen Schritt auf dem Weg zum Gottestum getan ; die Naturmächte werden nur, wenn ihnen ein Kult gewidmet wird, zu Götter, dann aber auch oft gemäss der Gewalt ihrer Erscheinung zu grossen Göttern* (49). Hier herkent men SÖDERBLOM's opvatting. Inderdaad lezen wij : *Söderblom hat recht gesehen, als er den Grund der Entstehung eines wirklichen Gottes weder in der Kraft noch in Urheber, sondern im Animatismus suchte* (49). In de inleiding worden 24 bladzijden gewijd aan de *Grundzüge der primitiven Reli-*

gion (34-57) met ophemeling van TYLOR (35), Rob. SMITH (36), J. FRAZER (37-39), R. H. CODRINGTON (38), L. LÉVY BRUHL (39-41), A. BERTHOLET (41), G. VAN DER LEEUW (41), W. MANNHARDT (46). Geen enkel woord over de weerlegging van de ethnologisch-evolutionistische methode, die sedert 1896 werd ingezet door Adrew LANG. Zijn naam wordt enkel vernoemd in een voetnota op bl. 32 naast dien van P. W. SCHMIDT. Dat het hier ging over methodologische princiepen en niet over interpretaties, noch over min of meer betwistbare gegevens, is Schr. ontgaan; hij zag daarin alleen een *monotheïstische Theorie*. In de huidige Godsdienstwetenschap beweert men niet dat men zijn studie uitsluitend tot mythen beperken moet. Terecht heeft NILSSON er de aandacht op gevestigd, dat ook ritueel en cultus dienen bestudeerd te worden. Dat er naast de normale religiestructuur ook steeds een *Volksreligion* leeft, trekt men niet in twijfel. Juist daarom is er naast de Volkenkunde plaats voor Volkskunde. De fout ligt elders, nl. in het herleiden van het volkse tot het primitieve. Schr. zegt uitdrukkelijk: *Heranziehung der primitiven und volkskundlichen Parallelen* (11) en nog duidelijker: *In höheren Religionen und zwar nicht nur in der griechischen, lebt vieles von der primitiven Grundlage bis in unsere eigene Zeit fort, besonders in der Unterschicht der Volksreligion. Das ist in der psychischen Veranlagung des Menschen begründet, welche die primitive Religionswissenschaft aufzuhellen sich bemüht* (11). NILSSON beroept zich daarvoor o.m. op G. VAN DER LEEUW, maar juist deze stelling van G. VAN DER LEEUW werd meermalen en ter dege tegengesproken en weerlegd. De Godsdienstgeschiedenis, meer nog dan de algemene Volkenkunde, moet strikt blijven bij Cultuurgeschiedenis en mag zich niet inlaten met subjectieve interpretatie, zolang zij Geschichte blijven wil.

Die evolutionistische opvatting van de Godsdienstgeschiedenis straalt nu verder door in geheel de verklaring van de Religie der Grieken: *Eine Naturreligion die zur Religion eines grossen Kulturvolkes geworden ist* (2); *Glaubenssätze dieser Religion (die) selten ausgesprochen worden sind, und nie autoritative Formulierung gefunden haben* (2); *die Griechen haben ihre Religion, ihre Anschauungen von den Göttern und dem göttlichen nicht gedanklich ausgebaut* (794); *die Götter regierten im Zeichen der Macht, nicht in dem der Moral* (795); *die Auffassung der Götter und der Religion ist aus der Welt- und Lebensanschauung emporgewachsen* (795). Samenvattend: *Den Urgrund der griechischen Religion bilden wie in allen Religionen die Vorstellungen von der Kraft und dem Heiligen, den Tabus und der Reinheit, von der Naturbeseelung und dem Totenglauben ... Aus diesem Boden sprossen die Götter auf und wuchsen* (795). Een dergelijke veralgemening wordt uitdrukkelijk door de huidige gegevens van de Godsdienstgeschiedenis tegengesproken. Meteen rijzen hevige twijfels op telkens wanneer men in het verloop van het werk voor die tegenstellingen van de *emotionelle Religion der vorgriechischen Bevölkerung* en de *nüchterne Religion der indogermanischen Einwanderer* staat. Het zij verre van ons dat wij het de Schr. zouden verwijten, dat hij tracht het Griekse te verklaren door het vóórgriekse. Wij geven zelfs toe dat zijn uiteenzetting van de minoïsche Religie (237-305) een

meesterwerk is. Maar wij betreuren het dat hij bij zijn interpretatie van het Griekse beroep deed op ethnologische gegevens, die reeds sedert lang verouderd en weerlegd zijn, terwijl de jongeren, geleid door Fr. KERN, P. Karl PRÜMM en vele andere medewerkers aan de *Historia Mundi* (1952 enz.) en aan het *Handbuch der Weltgeschichte* (1954-55) hebben aangetoond dat in de Godsdienstgeschiedenis alleen de cultuurhistorische methode ons tegen die gevaren van subjectivisme bewaart.

C. Klein-Azië

9. W. F. ALBRIGHT, *Von der Steinzeit zum Christentum. Monotheismus und geschichtliches Werden*, (*Sammlung Dalp*, n. 55), Bern. A. Francke. 1953. 11.5 x 18. 495 blz., geb. 14.80 Zw. frs.
10. Sabatino MOSCATI, *Geschichte und Kultur der Semitischen Völker. Eine Einführung.* (*Urban Bücher*), Stuttgart, W. Kohlhammer, 1953. 11.5 x 18.5. 213 blz., met 32 blz. kaarten en ill., ing. DM 4.80.

9. Het engelse origineel van W. F. ALBRIGHT is reeds vijftien jaar oud. Deze duitse vertaling geeft een *stark revidiertes Exemplar* van de tweede engelse uitgave van 1946 weer. Dit bijgewerkte deel vindt men in de 60 bladzijden aanmerkingen (403-463). Wij zullen hier niet blijven staan bij het eerste deel, waarin de befaamde archeoloog een uiterst belezen synthese bezorgt over opzet en methode der geschiedenis (I-II *Neue Horizonte der Geschichte : Auf dem Wege zu einer organismischen Geschichtsphilosophie*), noch bij het laatste deel, waar wij ons uitsluitend op het terrein der exegese zouden bevinden (IV-VI). Het derde kapittel, dat hier de naam draagt van *Praeparatio* op de geschiedenis van Israël, is een historische synthese voor geheel het Nabije Oosten *von den frühesten Zeiten bis zu 1600 v. Chr.* (122-200). Ook de *altorientalischer Untergrund der israelitischen Ursprünge* zouden wij er aan kunnen toevoegen (220-234). Dit machtig tafereel omvat drie luiken : in het Oosten de mesopotamische, in het Westen de aegyptische en in het Centrum de palestiniaanse, syrische klein-aziatische cultuur met telkens de religie op het voorplan. De fantastische belezenheid, de hoge verdienste en de suggestieve waarde van deze synthese, door velen reeds belicht, beamen wij eens te meer. Maar waar Schr. het nu bepaaldelijk heeft over primitieve religies waagt hij zich op onbekend terrein en uitglijden was te vrezen. Dit had erge gevolgen : zelfs zijn indeling der geschiedenisperioden raakt daardoor enigszins in het gedrang. Noemt hij zijn eerste periode niet : *Prälogisches, kollektives Denken* (117)? En bij het inzetten van de laatste periode lezen wij : *Mit den Griechen des V. Jahrhunderts nimmt ... das logische Zeitalter des Menschen seinen Aufgang* (117). Weliswaar voegt hij er de woorden van G. VAN DER LEEUW aan toe : *Wenn es auch durchaus zutrifft, dass der ungebildete Mensch im Grunde oft der gleiche prälogische kollektive Denker bleibt wie seine entfernten Ahnen und wilden Vettern* (117). En voor de tussentijd (*die Zwischenstufe, vom III. Jahrtausend bis zum V. Jahrhundert v. Chr. im alten Orient*) formuleert hij volgende synthese : *Hier gehen die Menschen von einer prälogischen korporativen Tra-*

dition aus und legen von der zweiten Hälfte des III. Jahrtausends an das prälogische Denken immer mehr ab, um die empirische Stufe des logischen Denkens zu erreichen (117). Praelogisch-dynamisch staat hier dus tegenover logisch-empirisch (117, 182). Een tweede kenmerk van de nieuwe tijd is het *Personalisme* tegenover het *Kollektivisme: Wir sehen wie das Individuum anerkannt zu werden beginnt, wobei zum ersten Male in der ethischen Belehrung die persönliche Verantwortlichkeit verkündet wird. Der Personalismus strebt an die Stelle des Kollektivismus* (117). Meteen verdwijnt ook de Magie: *der höchste Gedanke holt seine Bestätigung aus den Ergebnissen der Erfahrung und nicht aus formalen Gesetzen des Denkens* (117). Ware dit juist, dan zou de ethnoloog en historicus moeten besluiten: al de hamietische en semietische volkeren vóór 2500 v. Chr. waren praelogische collectieve denkers; meer nog: alle veetelers, ja, alle volkeren die op het peil en in het kader der Gesproken Woordkunt leefden of nog leven. Iets wat totaal in strijd is met de objectieve gegevens zoals die sedert jaren door de cultuurhistorische Volkenkunde werden verzameld. Schr. werd op een dwaalspoor gebracht wijl hij zonder critiek de arbitraire beweringen aanvaardde van J. Frazer (82), Luc. Lévy Bruhl (167-168), G. van der Leeuw (169) en K. Beth (169). Weliswaar beweert Schr. dat men zijn standpunt niet verwarren mag met dat van Lévy Bruhl en wijst hij op twee verschillen: *der Autor begrenzt die Wirkung des prälogischen Denkens auf die höhere geistige Aktivität, wo der Denker nicht durch die direkte sensorische Wahrnehmung beschränkt wird* en verder: *zwischen der prälogischen und der logischen Phase der Denktätigkeit muss eine Phase der empirischen Logik eingefügt werden.* Het empirische wijst op de kennisbronnen, maar slaat niet op de denkwijze van de geest. De kritiek behoudt dus haar volle waarde ook na Schrijvers antwoord. Die verkeerde opvatting van een voorafgaande dynamische Phase straalt telkens weer door bij zijn verdere verklaring van de fundamentele religieuze begrippen in de aegyptische en de mesopotamische religie. Zo bv. waar hij het semietische EL en het aegyptische NTR verklaren wil door dynamische macht of *mana* uit de Volkenkunde van Australië (175). Of nog waar hij de zonnegod RE (egyptisch), de heersende AN (sumerisch), de hemelsgod ERECH en ENLIL, de Heer der stormen NIPPUR, naast de hemelvader DYEUS-PETER wil verklaren door *die Erfahrung dass notwendig ein Einzelner an die Spitze einer vielfaltigen Gemeinschaft treten muss* en door de drang om *hinter den mannigfaltigen Kundgebungen des Alls eine einzige Macht zu vermuten* (170). Ook nog waar Schr. de primitieve denkwijze *mit unpersönlichem Dynamismus* laat vallen voor een *systematischere und persönlichere Stufe der geistlichen Entwicklung* (181), of waar hij na *die Stufe wo prälogisches dynamistisches Denken eine fast unumstrittene Herrschaft über geistliche und weltliche Führer ausübte* dank zij de *instinktiven Reaktionen* een tweede periode stelt *wo das beste Denken zwar noch empirisch und vorphilosophisch aber doch im wesentlichen logisch war* (182) en waar de primitieve logica en het dynamistisch geloof nog alleen maar voorkomen in Magie en Folk-Lore (182). Tot zelfs in de oorsprong van de hebreeuwse religie straalt het door waar

hij volgens twee punten vooropstelt : 1° *Die Hauptgottheit der vormosaischen Hebräer war ein Berggott oder zumindest mit einem Bergland in Verbindung gebracht ;* 2° *die Gottheit war eigentliches Mitglied der Sippe und konnte von einem sterblichen Sippenglied als Vater, Bruder und sogar als Verwandter angeredet werden* (246). Eveneens waar hij het element EL in de hebreeuwse namen verklaren wil als *ein fliessender dynamistischer Ausdruck für eine unpersönliche, übernatürliche Macht* (247) en waar hij de *fliessende Auffassung von Gott eines Clans als dem Blutverwandten* herleiden wil tot *sehr altertümlichen dynamistischen und kollektiven Vorstellungen* (247). Telkens weer is het diezelfde al te licht aanvaarde dynamische Mana-opvatting van een oorsprongsperiode, die zijn religieverklaringen eenzijdig en aprioristisch kleurde.

10. Een heerlijke synthese vol belezenheid en rijk aan problemen over al wat de semietische volkeren en vooral de semietische talen betreft. Daar ligt de grote verdienste van dit werk van S. Moscati, dat al vier jaar geleden in het Italiaans verscheen als *Storia e civiltà dei Semiti*, maar nu sterk bijgewerkt werd. Schr. is door en door linguist : zijn hoofdinteresse gaat dan ook naar taal en literatuur. Waar hij het heeft over cultuur, slaat dit woord alleen op religie en op kunst, maar noch op het sociale, noch op het ekonomische noch op het administratieve noch op het juridische. Alleen bij het behandelen van de Hebreeuwen en de Assyro-Babyloniërs maakt hij daarop een uitzondering en bespreekt ook het Recht (62-69, 135-142). Door het paralleliseren van Babyloniërs, Assyriërs (42-87), Kananeeërs (88-108), Hebreeuwen (109-144), Arameeërs (145-155), Arabieren (156-187) en Aethiopiërs (188-195) bezorgt hij ons een uitstekend studieobject, ongeevenaard als bondig en practisch uitgangsprogramma voor een eerste vergelijkende studie. Graag zou men echter een ietwat meer uitgebreid *Schlusswort* gevonden hebben (196-200) en eveneens een ruimer en universeler overzicht bij het schetsen van het inleidend kader : *die Anfänge des Ausstrahlungsgebiet* (31-41). Het oorsprongsprobleem van Semieten en Hamieten kon niet opgelost worden wanneer men zich beperkt tot het linguistische ; ook de culturele factoren komen daarbij te pas. Meer nog, het is maar een onderdeel van een veel omvangrijker probleem : de oorsprong van de veetelersculturen. Naast de arabische these moesten dus ook de thesen der Indogermanen, der Indo-Iraniërs en der Turco-Tataren in bespreking komen. Dit voelt men telkens weer aan daar waar er sprake is over de niet-Semieten, hetzij dan Sumeriërs hetzij andere vóór-Aziatische indringers. En naast de superstructuur van de latere indringers moest men telkens ook nog met de overblijfselen van de substraatstructuren rekening houden. Schr. heeft de belemmerende grenzen, die hij zich zelf had opgelegd door het beperken van zijn studieobject tot de Semieten alleen, zonder het substraat en zonder de superstructuur, aangevoeld. Zo verklaren wij zijn beroep op het Syncretisme, terloops omschreven als *Gottheiten, die von den Siegern, entsprechend einem in der Geschichte der Völker gar nicht seltenen Vorgang, umgewandelt und angenommen wurden* (54) en aangevuld door latere *Verschmelz-*

ungen und gegenseitige Ueberschneidungen je nach den verschiedenen Zeiten und politischen Umständen (55). Misschien is het ook aan diezelfde beperking te wijten dat hier bij het behandelen van het substraat meermalen sprake is van een vaag polytheïsme, nu eens omschreven als Anthropomorphisme (bv. 55 : *die Götter hatten dieselben Wesenszüge wie die Menschen, nur in einer vollkommeneren und unbedingten Form*), elders door Dynamisme (55 : *der erste Gegenstand der Verehrung sind für die Polytheisten die Naturkräfte : sie sehen in ihnen einen Ausdruck der grossen Erscheinungen, die das Leben des Universums umwälzen und bestimmen*) of zelfs door verpersoonlijking in Geestengeloof (55 : *sie streben instinktiv danach diese in höchst mächtigen Wesen zu personifizieren, von deren Willen das Wechselspiel in der Natur abhängt*). De uitdrukking *mit der Entwicklung der Religion* (55) schijnt te wijzen op een evolutie van Dynanisme en natuurkrachten naar Natuurgoden. Hetzelfde komt weer bij de kananese religie : *unter sovielen zur Gottheit erhobenen Naturkräften* (100). Ook al ware dit hier gegrond — wat ons zeer twijfelachtig lijkt — zeker is dit de gewone betekenis van het woord Polytheïsme niet. Nog een andere vage uitdrukking, die eveneens op die beperking wijst, is : *der zusammengesetzte Charakter der Kultur, der Religion* (o.a. 91, 98, 100); het vindt zijn verklaring *in Ueberschichtung und unstetem Wechsel von verschiedenen Völkern (kananäischen)* (98). Ook de minder gelukkige uitdrukking *Alles dies verlieht dieser Religion einen in vieler Hinsicht primitiven und damit auch einen den Ursprüngen näherstehenden Charakter* (99) ware wellicht zo te verklaren : het substraat voor de semietische talen en culturen lijkt het primitieve en is dus niet vér van de oorsprong verwijderd. Voor een niet-semitisant, hij zij dan ethnoloog, archaeoloog of historicus is dit wel wat bekrompen als cultuurperspectief. De Africanist, die met genoegen het hoofdstuk over Aethiopië leest en de betrekkingen tussen Zuid-Arabië en het noordoostelijk afrikaans gebied, is teleurgesteld door de chronologische beperking : 700 na Christus. Juist wijl de synthese zo belangwekkend en rijk uitgebouwd is, verlangt men telkens meer. Weliswaar won het werk in diepte juist wijl het beperkt bleef. Die bondige schets voorspelt zeker een grondiger uitwerking na dergelijke diepe bronnenstudie en ruime feitenkennis.

D. Egypte

11. Joachim Spiegel, *Das Werden der alt-aegyptischen Hochkultur, Aegyptische Geistesgeschichte im III. Jahrtausend vor Chr.*, Heidelberg, F. H. Kerle, 1953, 17.5 x 24.5, XXVI + 730 blz., met 63 ill., geb. DM 36.—.
12. Kurt Lange, *Egypte, Wonderen en geheimen van een grote cultuur*, Voorwoord van Prof. Dr H. W. Obbink, ned. vert. door John Kooy, Utrecht, W. De Haan, Antwerpen, De Standaard, 1953, 18 x 26.5, VIII + 264 blz. met 72 platen, geb. 200 B. frs.
13. Eberhard Otto, *Aegypten, Der Weg des Pharaonenreiches*, (*Urban Bücher*), Stuttgart, W. Kohlhammer, 1953, 11.5 x 18.5, 291 blz., met 35 blz. ill., ing. DM 4.80.

11. Achterhalen hoe Egypte tot *denken* kwam in de eerste vijf dynastieën, ziedaar een interessante opzet. Meer nog, Schr. wil de europese horizonten overschrijden en bijdragen tot een *Geistesgeschichte der Menschheit*

(585). Hij wil bewijzen dat *die Geschichte des Geistes nicht erst bei den Griechen beginnt, söndern zwei Jahrtausende älter ist* (584). Wat wij *denken* noemen, danken wij ten slotte niet aan de Hellenen, maar deze leerden het reeds bij de Egyptenaren. Deze *Geistesgeschichte* is bedoeld als een beslist protest tegen de klassieke opvatting, alsof de egyptische cultuur afzijdig, buiten de ontwikkeling van de westerse cultuur zou gebleven zijn en tevens alsof zij, in zich zelf opgesloten, verstarde en geen innerlijke ontwikkeling zou beleefd hebben. Al de gegevens uit de Egyptologie wil Schr. onderzoeken, haar geschiedenis, haar staatsleven, haar literatuur, vooral haar religie, maar niet in het historisch kader der klassieke Dynastieën noch in de drievoudige indeling van Oud, Midden en Nieuw Rijk met bloeiperioden, onderbroken door inzinkingen ; evenmin als een veelheid van onsamenhangende gouwen der Nijlvallei, die kunstmatig samengebracht, telkens weer elkaar bestreden tot zij uiteenvielen en opnieuw werden samengeplakt ; ook niet als een krachtenspel tussen het lage en het hoge land, noch tussen vorstelijke en priesterlijke macht. Schr. verwijt het de egyptologen dat zij in hun historische opbouw uit het oog verliezen dat in het substraat der egyptische cultuur twee culturen voorkwamen : enerzijds de nomadische cultuur van Opper-Egypte, anderzijds de boerencultuur van de lage delta. Bij een grondiger studie van de Voorgeschiedenis herkent men er nog allerlei vèrstrekkende verschillen tussen beide, die ook na de éénmaking blijven voortbestaan en telkens weer opleven. Volgens Schr. ligt er aan het begin zelf der egyptische geschiedenis een beslist wel overdachte wil tot vereniging : *die Idee der Einheit*, en meer bepaald op geestelijk terrein *eine Hinwendung zum Wesenhaften (53), ein Ausdruck des Wesens der Welt* (54); dit wordt weldra een *gestalthafte Erfassung des wesenhaften Seins* (54). Schr. noemt dat *der Kampf um den Stil* of ook *die Erschaffung und Vollendung der einheitlichen geistigen Weltdeutung*. Dit streven duurt van de eerste tot de vierde Dynastie (3000-2400 v. Christus). De egyptische geest komt *zum Bewusstsein seines selbst und zur Erkenntnis der Wesensgesetze des Weltbildes, das die aegyptische Kultur um sich erschafft* (10). Het hoogtepunt wordt bereikt in de pyramiden van Gizeh (IVde Dynastie). Maar meteen concretiseert het zich in een historische vorm. Dit beschrijft hij in *das Reich der Sonne :* de zonnegod in het middenpunt van landsreligie en structuur in de Vde Dynastie. *Einheit und Harmonie der geistigen und realen Sphäre ... Jeder einzelne König verkörperte die Konzentrierung des staatlichen wie des geistigen Lebens*. Doch van af het einde der Vde Dynastie bemerkt men het opkomen van een nieuwe eenheidsgedachte : *die Idee des Individuums dessen Ich nunmehr ebenfalls als eine letzte Einheit erkannt wird, der die ganze Welt zugeordnet werden kann* (574). De mens wordt maat van alle dingen ; hij bezit in zich *Erkenntnis und Willenskraft : die Schöpferprädikate Gottes* (574). Het einde van de vijfde en geheel de zesde Dynastie voegt hij te zamen met de eerste tussenperiode ; dit geheel wordt : *die eigentlich entscheidende Phase der aegyptischen Revolution* (2450-2250). Dit egyptische keerpunt zal nu voortduren tot in het begin van de XIIde Dynastie, dus 2450 tot 1950 v. Chr. De geest van de nieuwe

tijd vat hij samen als : *Geist der Empörung gegen jede überlieferte Ordnung,* als *unbezähmbarer Willen nach restloser Freiheit des Menschen in politischer wie geistiger Hinsicht* (11). Dit *Zeitalter der aegyptischen Revolution,* kenmerkend voor het klassieke Midden-Rijk zal stof bieden voor een tweede boekdeel. Hier nu bij het afsluiten van het eerste deel na de *Auflösung des Weltbildes* bespreekt hij enkel het eerste tiental jaren, waarin die nieuwe geest reeds tot uiting komt : *Die Revolution des Geistes* (574-585).

Het tot stand komen van die eenheid in religie- en staatsvorm zijn de twee grondgedachten door geheel dit werk heen. Doch terwijl anderen het meenden te kunnen verklaren als een strijd tussen eenheid en veelheid, beweert Schr. dat van meet af aan de drang naar eenheid de enige drijfveer was. Het geschil betreft alleen de structurele vorm van die eenheid en wel wegens de grondverschillen tussen Neder- en Opper-Egypte : *Es geht... niemals um die Frage Einheit oder Vielheit, sondern stets nur um die Bestimmung der inneren Struktur des monotheistischen Gottesbegriffes.* Wat in de kunst werd aangevoeld (*Weltgestaltung aus der Kunst*) vindt men in de verschillende religievormen, die elkaar opvolgen verwezenlijkt (*Weldeutung aus dem Geist*): tegenstelling tussen de Neder- en Opper-egyptische godsgedachte (Godkoning tegenover vruchtbaarheidsgodin), de versmelting, het uitbouwen der Osirislegenden, het systeem der negen goden van Heliopolis, het overheersen der acht goden van Hermopolis, de reactie in Neder-Egypte en tenslotte de nieuwe synthese : de grote God in de memphitische theologie. Wij vinden er een heerlijk commentaar op de monotheïstische interpretatie van H. JUNKER (1939-1941) maar met allerlei vérreikende afwijkingen vooral wegens zijn heenwijzen naar het dubbel substraat ; eveneens en nog meer komen de religie-interpretaties van K. SETHE (1930), van H. KEES (1941) en van Helmut JACOBSOHN (1939) in het gedrang. Die hoogst interessante en steeds gefundeerde critische opwerpingen, kunnen wij hier, zelfs niet in synthetische vorm, weergeven. SPIEGEL's bijdrage opent echt verre horizonten voor de interpretatie der egyptische religie, en meer bepaaldelijk voor de egyptische monotheïstische strevingen. Jammer dat Schr. zijn cultuurbeeld streng beperkte tot de grenzen van Egypte en noch de oosterse (Semieten en Sumer), noch de westerse (libysche) noch de zuidelijke (nubische) beinvloedingen in zijn grondige studie betrokken heeft. Zonder die naburige culturen kan Egypte niet totaal verklaard worden.

12. Een boek om geestdrift voor de Egyptologie op te wekken. Zo is het bedoeld en dit wordt ook bereikt, want Kurt LANGE, al is hij een zeer knap egyptoloog, bleef toch een meesterlijk vulgarisator. Dit verklaart waarom hij Egypte als *land der wonderen* wil laten aanvoelen : wonderbaarlijke prestaties (X), sprookjesachtig dal (VI), raadsel der sphinxen (III), geheimen der mummies (VII), toverspreuken (VIII), onvindbaar graf (XV), verdwenen bevolking (I), onuitputtelijke schat (XVI), enz. Dit verklaart tevens de keuze der onderwerpen voor die XVI hoofdstukken, der fascinerende 72 photo-platen met suggestieve beschrijving (239-255) en der litteraire, fijn vertaalde stukjes. Dit houde men ook voor ogen bij het doorlopen van zijn

tijdtafel (233-238) en van de lijst der goden en heilige dieren (229-232). Wie belang stelt in de godsdienstgeschiedenis krijgt ook het zijne, vooral in de heilige dieren (IV), Amuletten en Toverspreuken (VIII), de kever die een God werd (IX) en het graf als feestvertrek (V). Na verwezen te hebben naar de *oerangst*, waaruit de oercultus zou ontstaan zijn (47) verklaart hij de heilige dieren als stamtotems, waar men zich omheen schaarde (48): *Niet echter het kenteken is het begin en de aanleiding tot de cultus, maar de diergodheid van de oergemeenschap zelf, waaraan het herinnert* (48). Heel anders spreekt het graf als bewijs voor het voortbestaan van de persoonlijke zielekracht (77). *Terwijl het oude Babylonië het verschrikkelijke van de demonische krachten met levendige fantasie steeds scherper vorm geeft, terwijl het Churrische Mitanni en Chatti ontuchtige godenbeelden maken, waarvan de duistere dreiging als een nachtmerrie op de ziel drukt, terwijl ook uit de volmaaktste reliëfs der Assyriërs de wreedheid van een meedogenloos krijgsmanschap spreekt, ziet Egypte reeds in de tijd der pyramidenbouwers van het angstaanjagende af. In de plaats daarvan komt voortaan waardige berusting* (62). Wel wat overdreven lijkt ons de rol toegeschreven aan de Magie: *Alleen als wij uitgaan van het feit dat de oude Egyptenaren van de oertijd af tot aan de laatste adem van hun geloof toe op het peil der magische aanschouwing zijn blijven staan, zullen wij hen en hun relieken met enige objectiviteit kunnen beoordelen* (103). Meegesleept door zijn begeestering beschrijft hij verder de pyramide als een zonnetroon: *de reuzachtige prestatie van het egyptische boerenvolk is een arbeid van scheppend geloof, zoals de hoge kathedralen van onze middeleeuwse steden. Dit volk verhief zich zelf in het vereeuwingsmonument van zijn vorst en bij deze gemeenschappelijke eredienst was het niets te veel* (29). Amenophis IV Echnaton daarentegen is *de geestelijke revolutionair, de ketter, die zelf het godsbeeld moet scheppen om te kunnen aanbidden ... groots in zijn fanatieke egocentriciteit, een grotesk ornament van priesterkoninklijke autarkie* (171). Iets wat wij in dit werk missen — wijl het toch zo kenmerkend is voor hun godsdienstzin — is een van de hymnen op de zonnegod. Wel worden *Amoen* (hoofdgod van Thebe, later als Amon-Ré met de zonnegod verbonden), *Atoem* (oergod van Heliopolis, later opgenomen in de Ré-cultus als avondlijke verschijningsvorm van de zonnegod), *Ré* (reeds vroeg in Heliopolis met Harachta vereenzelvigd en afgebeeld met valkenkop en zonneschijf of met ramskop op zijn nachtelijke reis door de onderwereld), *Horus* (plaatselijke godheid van Edfoe, afgebeeld als gevleugelde zonneschijf) of *Ptah* (scheppergod van Memphis, later rijksgod van Egypte) vermeld, maar nergens als schakel in de keten, die naar het Hoogste Wezen toe leiden kon. En toch menen vele degelijke egyptologen dat die innerlijke drang de gehele egyptische religie verklaren kan.

13. Zouden wij hier eenvoudig staan voor een nieuwe — de hoeveelste — egyptische geschiedenis? met een practische overzichtelijkheid *Zeittafel und Dynastienfolge* (263-269), een ruime boekenlijst (270-276) en een suggestieve platenreeks in 35 tafels? Dan hoefden wij het boek hier niet eens

te bespreken. De opzet is wel gedurfd : in een chronologisch kader, de geschiedenis, kunst, cultuur, sociologie, economie, religie en literatuur zó samenvlechten dat het uitloopt op een bondige maar sterk gefundeerde en leerrijke cultuurgeschiedenis, met dit eigenaardige kenmerk dat men er voor iedere periode juist die begrippen in het licht stelt die er kenmerkend voor zijn : in het begin schrift en de kalenderrekening ; verder de architectuur en de progressieve uitbouw der religie, de aangroei in het structurele en het functionele van bloedgemeenschap en administratievorm, tot men eindelijk uitkomt op een ingewikkelde hiërarchische staatsvorm met binnenlandse partijstrijd en klassenoverwicht, met buitenlands krachtenspel en diplomatie, ja met druk handelsverkeer en verre kolonizatie. Steeds blijft de uiteenzetting helder klaar uitgewerkt met ruim gebruik van literatuur en archaeologie. Maar naast al dit zo interessante voelt een cultuurhistoricus toch gapende leemten aan : Egypte wordt bestudeerd alsof het nergens of nooit bevrucht werd door de cultuur van de buurvolkeren, de Libyers, de Nubiërs, de Negers, de Semieten, de Zeevolkeren. Ook kijkt men verwonderd op wanneer Schr. voor de geschiedenis van Opper-Egypte geen onderscheid maakt tussen jagers en veetelers ; wel verwijst hij daar zeer juist naar het onderscheid tussen Neder- en Opper-Egypte, maar dit loopt dan uit op een tegentelling : enerzijds boeren, anderzijds herders-jagers. Zelfs bij het eerste optreden van veetelers naast jagers, schijnt dit voor hem een onbenullig cultuurfeit. Onderzoeken wij nu zijn religiebeeld en vergelijken wij het met dat van J. SPIEGEL, dan staan wij hier voor een suggestief voorbeeld van klassieke interpretatie. Het vangt aan met Dynamismus (*Animismus der auf dem Erlebnis von Machten basiert,* op blz. 54 is klaarblijkelijk een vergissing). Dit duurt zo voort tot in het begin van de derde Dynastie : *Aus Numina werden Götter* (55). Het komt tot uiting in *Vermenschlichung* en in *Mythenbildung.* Weldra leidt het tot *schematisierende Herausbildung von Ortsgöttern und Götterkreisen* en *kosmogonische Mythen* (56). Reeds van af de vijfde Dynastie *Vergöttlichung historischer Persönlichkeiten* zoals Imhotep, de bouwmeester van Djoser (63), ontstaan van het *Sonnenheiligtum* (73) en *uneingeschränkte Gottnatur des Pharao* (68). Bij de overgang naar de VIde Dynastie komen de *Augenblicksgötter* opdagen (87). Dan wordt de theologie uitgewerkt : de leer van Achtoës III voor zijn zoon Merikarê (Xde Dynastie) (101). Het syncretisme, dat voor geheel de egyptische cultuur kenmerkend zou blijven, komt tot uiting in de triade van Amun-Mut-Chons in Karnak (XIde en XIIde Dynastie). In het nieuwe rijk, met Amenophis III (XVIIIde Dynastie) : *persönliche Vergöttlichung des lebenden Herrschers ;* met Amenophis IV of Echnaton in El Amarna de kunstmatig *neu-kreïerten Aton, die Sonnenscheibe, ein Weltgott ... Rivale gegen Amun, den aegyptischen Nationalgott* (161). Als reaktie in de XIXde en XXste Dynastie, *das Zeitalter der persönlichen Frömmigkeit* (203-204), het opkomen van *die Ethisierung der Religion* (204, 224), de heropbloei van de *Tierkulte* en de verspreiding van *die Orakelbefragung* (207). In de XXIste Dynastie eindelijk *der Gottkönig* en *der Gottesstaat des Amun* te Thebe met *Teilung der Gewalten : der religiöse Aspekt des Königtums fällt an Gott zurück, der irdische Herrscher*

begnügt sich mit einer Statthalterschaft im Namen Gottes (215). Daarop volgt weldra de rivaliteit tussen de koningen in Tanis en de priesterkoningen in Thebe (215). Amun wordt zelfs Heer van het Dodenrijk en Osiris treedt op de achtergrond (217). Ten slotte na de XXIIste en XXIIIste Dynastie loopt het uit op het *Königsdogma: die Vorstellung von der Gebundenheit des Königs an ethische Normen löst die Vorstellung vom König als Träger einer Macht ab, und der Erfolg oder Misserfolg seiner Regierung wird als Anzeichen seiner Uebereinstimmung mit Gottes Willen oder seiner Sündhaftigkeit gewertet* (249). Na de suggestieve interpretaties van H. Junker, H. Jacobsohn en J. Spiegel en ook na de critische opmerkingen van H. Kees lijkt dit wel erg verouderd. Ook al is Schr. het niet eens met Junker over de interpretatie van de Schabakatekst, het *Denkmal Memphitischer Theologie* en al wil hij dit niet tot in 3000 v. Chr. verleggen, toch zou hij het grondig moeten bespreken en er rekening mede houden voor de verdere verklaringen.

Leuven V. VAN BULCK, S.J.

KRONIEK VAN THOMISTISCHE LITERATUUR

Indien we ons niet vergissen, vertoont de recente thomistische literatuur een strekking, om de interpretatie van de neoscholastiek, welke voornamelijk is gebaseerd op CAJETANUS en JOANNES A SANCTO THOMA op belangrijke, ja essentiële punten te verlaten. Zij ontdekt in het denken van S. THOMAS zelf metafysische inzichten, die bij de latere kommentatoren zoniet verloren gingen, dan toch zeer op de achtergrond werden geschoven.

Een eerste bres in de traditionele interpretatie van S. THOMAS werd geslagen door Et. GILSON, die het „essentialisme" van de neo-scholastiek stelde tegenover het authentiek thomistische „existentialisme". Haar invloed is in haast elke recente publicatie merkbaar. Maar niet iedereen, en o.m. ook GILSON zelf niet, ziet de verdere gevolgen in van deze nieuwe interpretatie van het „esse" bij S. THOMAS, van de allerfundamenteelste idee, die heel zijn denken schraagt.

Hoe kwam S. THOMAS tot zijn existentieel esse? De neoscholastieke theorie over een „oneigenlijke abstractie" kan verschillende thomisten niet meer voldoen: de oorsprong van de transcendentalia en van het esse in het bijzonder schijnt in het denken van S. THOMAS dichter te liggen bij een zekere geestelijke zelfervaring, dan in de lijn van het objectiverend, abstraktief denken. In vele publicaties wordt gezocht naar een „niet-begrippelijk" moment in de kennisleer van S. THOMAS. Met het vermoeden van een meer geestelijke grond voor het menselijk denken dan de „abstractio a phantasmatibus", treedt bij sommige schrijvers een onverwachte, diepe verwantschap naar voren tussen het thomistische en het platonisch of neoplatonisch denken. Het in de neoscholastiek zo benadrukte „aristotelisme" van S. THOMAS komt voor velen in een nieuw daglicht te staan: het zou eerder als een uitdrukkingsmiddel dienen voor een fundamentele opvatting over het leven van de geest, die eerder doet denken aan de neoplatonici dan aan de Stagiriet. Met die nieuwe vermoedens over een zekere identiteit van de geest als zijnde en als kennis schijnt ook de Godskennis en de analogie, zoals S. THOMAS die opvatte, anders te moeten worden begrepen. De kritiek die van verschillende zijden op de Cajetaanse interpretatie van de analogie wordt uitgeoefend, lijkt ons hiervoor betekenisvol. We hebben de indruk, dat men op deze drie belangrijke, centrale punten: de betekenis van de transcendentale begrippen, het neoplatonisme en de analogie, op weg is naar een nieuwe synthese van het thomistisch denken. Deze synthese wijkt af van de vroegere door een dieper metafysisch inzicht in de teksten van S. THOMAS, door een meer spiritualistische inslag en door een duidelijker besef van de transcendentie van het goddelijk Mysterie.

Deze nieuwe tendenz in de thomistische geschriften komt des te duidelijker naar voren, daar ook het vroegere „neothomisme" — dat in de handboeken

nog steeds overheersend is — nog zijn aanhangers vindt. Zij verdedigen steeds een meer logische interpretatie, zij staan een verklaring voor van het „nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu", die ze steeds moeten corrigeren, om niet in een zeker sensualisme te vervallen, en zij houden vast aan de Cajetaanse interpretatie van de analogie. Er zijn „Mischtypen", schrijvers die het gangbare neothomisme aankleven, maar het nieuwe, dat klaarblijkelijk veld wint, trachten te assimileren zonder iets van het oude prijs te geven.

Ook op punten, die minder rechtstreeks de kern zelf van het thomisme raken, is er een beweging waar te nemen, om terug te grijpen naar het authentiek denken van S. THOMAS zelf. Enkele publicaties over de sociale en politieke filosofie wijzen hierop. We zullen deze op het einde van deze kroniek bespreken.

I. De zijnsidee en de transcendentalia

Zolang men de kategoriale begrippen als op een lijn plaatst met de zijnsidee en deze laatste definieert als geabstraheerd van het stoffelijke, al weze het dan ook door een „derde graad" van abstractie, heeft men in de zijnsidee het element niet gevonden waardoor zij het zuiver-geestelijke kan betekenen. Men heeft weliswaar sedert lang het verschil ingezien tussen de kategoriale en de transcendentale begrippen, en bijgevolg ook het verschil in hun respectieve verhouding tot de stof. Maar onder de invloed van de grote commentatoren heeft men dat verschil zoveel mogelijk geminimaliseerd, en de zijnsidee zo dicht mogelijk bij het kategoriaal begrip geplaatst. Men sprak weliswaar over de derde graad van abstractie als over een „oneigenlijke abstractie", maar het bleef toch bij een abstractie, nl. een louter weglaten van het stoffelijke. Het abstrakte, kategoriaal begrip werd beschouwd als het volmaakt, het ideaal begrip, het summum van „kenbaarheid". De transcendentalia, de „armste begrippen aan inhoud" zijn in dit perspectief gezien als niet geheel geslaagde abstracties. De *logische* on-beduidenheid van het zijnsbegrip en de transcendentalia scheen hun *metafysische* kracht en draagwijdte te verbergen. Op wat geen kategoriale betekenis bezit, of schijnbaar inhoudsloze ideeën rust nochtans heel het metafysisch denken.

L. B. GEIGER vestigde reeds in zijn artikel over de „Separatio" [1]) de aandacht er op, dat S. THOMAS geen drie graden van abstractie kende, maar slechts twee, waardoor het verstand ofwel abstraheert van de sensibele stof (abstractio totalis), ofwel van de concrete kwantiteit, om alleen de „intelligibele" stof te beschouwen (abstractio formalis). De „Separatio", waardoor de zijnsidee en de transcendentalia in het bewustzijn verschijnen is een zeer verschillende akt van geest, waardoor de zijnsidee gescheiden van al het stoffelijke haar geestelijke betekenis krijgt. Waarvandaan die geestelijke inhoud van de zijnsidee komt, heeft GEIGER echter niet verder onderzocht. In elk geval kon men uit zijn studie besluiten, dat het „zijn" eigenlijk geen voorstelling is, zoals de kategoriale begrippen ontleedbare en definieerbare

[1]) *Abstraction et séparation d'après S. Thomas*, RSPT 31 (1947) 3-40.

voorstellingen zijn. Het esse van S. THOMAS, het zijn, als onderscheiden van de zijnswijze of de essentie, heeft dus geen eigenlijke intelligibele inhoud, indien men door intelligibiliteit verstaat de definieerbaarheid van een bepaalde inhoud.

M. CORVEZ kwam in een studie over het zijn [2]) tot dezelfde conclusie, „En nochtans, schrijft hij, het esse blijft op zichzelf, afgezien van zijn beperking door de essentie (sa mesure), elk concept overschrijden. De aanwezigheid (le visage)) van de essentie in het zijn, dit merkteken en die wezensvorm, belet niet, dat op zichzelf genomen geen enkel begrip eigenlijk vermag, het aan te duiden. In die zeer preciese zin is het *esse* niet *intelligibel*. Maar de geest heeft er toch vat op, het kan worden gekend door analogie, als een onuitsprekelijke en geheimzinnige, supra-intelligibele akt. Alleen door bemiddeling van de essenties wordt het voor onze concepten bereikbaar. Zo moet aan de transcendentie en de oorspronkelijkheid van het esse worden vastgehouden. Het esse sluipt in de essentie, die aan het esse zijn eigen gelaat geeft, maar zijn eigen realiteit, zijn akt en zijn functie behoren niet tot ons logisch raamwerk: het esse, van zijn essentiële beperking geabstraheerd, staat tegenover de geest, zonder hem ook maar de naam van een enkele essentie te bieden. Zijn eigen naam deelt hij eigenlijk met niets: de twee orden hebben geen gemeenschappelijke maat." [3]).

Vanwaar komt dan die „superintelligibiliteit", dat anonieme kennen a.h.w., waarin alle objectiveerbare, begrijpelijke essenties zich aftekenen?

Hoe verschillend deze problematiek kan worden behandeld, blijkt uit twee recente belangrijke werken: dat van L. OEING-HANHOFF en dat van P. DUPONCHEL [4]). De traditionele opvatting van het neothomisme over de transcendentale begrippen treffen we in al haar zuiverheid aan in het eerste werk. Het boek van OEING-HANHOFF geeft eigenlijk meer dan het belooft. Ongeveer twee derden zijn gewijd aan de algemene metafysische problemen van zijn en wezen, stof en vorm, esse commune, substantie en accidens, de convertibiliteit van de transcendentalia. In dit geheel wordt dan het „unum" uitvoeriger behandeld. De bronnen van de schrijver zijn de klassieke teksten van St. THOMAS en de systematisatie van deze teksten, zoals we die in de neoscholastiek aantreffen. De invloed van de „existentialistische" interpretatie van GILSON is merkbaar; de schrijver aanvaardt de participatieleer, zoals die werd geïnterpreteerd door GEIGER in *La Participation dans la philosophie de saint Thomas,* maar de systematisatie in haar geheel en ook in haar fundamentele strekking gaat terug tot het strict aristotelisch standpunt van JOANNES A S. THOMA. Een diepere problematiek, als die van de oorsprong en de zin van de transcendentalia, het princiep van beperking van het zijn, enz. wordt in dit werk amper aangevoeld. Voor het laatste probleem, verwijst

[2]) *Essence et existense,* R.T. 51 (1951) 305-332.

[3]) a.c., p. 328.

[4]) Dr. Ludger OEING-HANHOFF, *Ens et unum convertuntur, Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des Hl. Thomas van Aquin,* (*Beiträge z. Gesch. d. Philosophie u. Theologie d. Mittelalters,* Band XXXVII, Heft 3), Aschendorff, Münster i/W., 1954, XV + 194 blz., ing. DM 13.50.

Paul DUPONCHEL, *Hypothèse pour l'interprétation de l'axiomatique thomiste,* 1953.

de schrijver eenvoudig naar de opinie van GEIGER (nota blz. 167-169). Een der moeilijkste problemen van het thomisme is wel dat van de *eenheid* van de mens. Wel vinden we bij OEING de theorie van de „unitas formae" in haar negatieve vorm, als de verwerping van de „pluralitas formarum", maar een positief inzicht wordt ons onthouden. De mens wordt niet van uit zichzelf beschouwd, maar van uit het standpunt van het andere: „In de waardenreeks: God-zuivere geest-materieel ding staat de mens als ‚Geest in de wereld' tussen de reine geesten en de dingen, daar hij alleen in zijn lichamelijkheid — niet als geestelijke substantie — kwantitatief deelbaar en aan de substantiële verandering onderhevig is" (blz. 183). Die deelbaarheid en ondeelbaarheid in één en hetzelfde substantiële wezen; een wezen, dat één is, en enerzijds niet, maar anderzijds wèl aan substantiële verandering en aan deling onderhevig is: dat roept toch enkele problemen op die niet door de afzonderlijke thomistische teksten en nog veel minder door de scholastieke systematisatie onmiddellijk worden opgelost. Maar het was er klaarblijkelijk de schrijver niet om te doen, deze problemen op te roepen, laat staan te trachten ze op te lossen. Hij heeft dat goed recht, en dan ook recht op onze waardering voor de heldere manier, waarop hij de moeilijke noties van de thomistische neoscholastiek knap en bondig uiteenzet. De schrijver heeft elke discussie, elke oratorische ontwikkeling vermeden; hij volgt steeds de zuivere lijn van de systematiek; elk probleem en onderdeel ervan komt op zijn plaats en in voetnota's vindt men talrijke verwijzingen naar de teksten van St. THOMAS.

Wat nu de eigenlijke problematiek betreft van het zijn als transcendentale idee en als kernpunt van de metafysiek, deze wordt op een zeer traditionele, essentialistische wijze opgelost. Het zijn is „het algemeenste en bijgevolg het leegste, wat men kan uitspreken" (blz. 24) — is het immers niet te danken aan een „derde graad van abstractie"? De super-intelligibiliteit, waarvan M. CORVEZ sprak, vindt weinig waardering. Immers het zijn „vermag niet, een ding als een boom-zijnde of een mens-zijnde in hun eigen aard te begrijpen" (ibid.). Maar in onmiddellijke tegenspraak met het voorafgaande, wordt het zijn in zijn onbegrensdheid toch iets „enkelvoudigs en iets vols, waarvan de essentie is Zijn te zijn en anders niets" (blz. 26-27). Niettegenstaande die volheid is het toch een abstraktie die nu aan de concrete verschijnselen toekomt: „aan de lopende, de van-plaats-veranderende aktiviteit, aan het wit papier en aan de blanke mens zijn sensibele kwaliteit, aan het zijnde het zijn" (blz. 27). Het zijn heeft bijgevolg als enige betekenis het toekennen van het zijn aan de verschillende waarneembare objekten. Deze tegenstrijdigheden, deze onklaarheid betreffende de grondslagen van de metafysiek zijn hier niet groter dan in zovele andere uiteenzettingen, die als thomistisch gelden.

P. DUPONCHEL daarentegen schijnt ons de echte zin van het thomisme te benaderen, waar hij een reëel verband legt tussen de transcendentalia en de zelfervaring van de menselijke geest. Zijn boek is overigens een meesterlijke synthese van heel het systeem der thomistische fundamentele begrippen. Na een samenvatting bij wijze van inleiding van de leer der principen in het

kommentaar op het vierde en het elfde boek van de Metaphysica komen de drie grote delen, de epistemologie van het axioma (het eerste beginsel) of zijn logische definitie; de kriteriologie van het axioma of zijn psychologisch bestaan; de algemene axiomatiek of de voorwerpen van het axioma. We kunnen hier die bijzonder rijke en diep peilende studie over de transcendentale begrippen en de transcendentale beginselen niet samenvatten. Met het oog op het doel van deze kroniek moeten we echter de aandacht vestigen op het tweede deel, waarin o.m. het juiste inzicht is te vinden over het niet-begrippelijk moment in de menselijke kennis. De transcendentalia overstijgen elk begrip met essentiële inhoud, omdat zij de onmiddellijke uitdrukking zijn niet van een „lege" algemeenheid, geabstraheerd van de „dingen" of sensibele zijnden, maar van de geestelijk-concrete realiteit van de menselijke geest in zijn existentiële zelfkennis. Het konkreet bestaan van de geest — dat zich spontaan uitdrukt in een „ik ben" —, staat niet in tegenspraak met de universaliteit van het zijn; alleen het stoffelijk-konkrete is tegengesteld aan de geest; de konkreetheid, de individualiteit, de subsistentie van de ziel is geen hinderpaal voor haar objectieve universaliteit, zij is er integendeel de wortel, de „Ursprung" van. De universaliteit van onze objectieve kennis is het metafysisch gevolg van de beperktheid van onze geestelijke zelfkennis. Wij moeten het andere kennen en kennen als zijnde, omdat onze geest niet geheel door zichzelf bij zichzelf kan zijn. St. THOMAS heeft dit technisch zo uitgedrukt: dat wij een onmiddellijke intuïtie bezitten van onze existentie, maar niet van onze essentie. In de zijnservaring ligt onmiddellijk ingesloten het metafysisch onderscheid tussen de existentie en de essentie, het zelf zijn en het zijn — voor — het andere of de beperking van het zelf-zijn. Het zijn en de andere transcendentalia worden niet „geabstraheerd van de stof"; in de totaliteit van ons bewustzijn, waarin de sensibiliteit haar noodzakelijke rol speelt, wijst het naar de onobjektiveerbare geestelijke ervaring — naar het niet-begrippelijke moment van onze bewuste kennis. Rond deze opvatting kunnen we de grote thomistische teksten scharen, die alleen maar zo mysterieus schijnen, omdat ze meestal elk afzonderlijk worden onderzocht en niet in de synthese van het thomistisch denken worden samengebracht. De thomistische definitie van de ziel als *subsisterende* vorm van het lichaam, de tekst van De Veritate qu. 10, a 8 (en S. th. I, qu. 87, a. 1) over de zelfkennis van de geest; de beroemde tekst van De Veritate qu. 1, a. 1, waarin de waarheid wordt gezien als een eigenschap van de „anima" met haar eigen geestelijkheid of haar universele openheid naar of relatie tot het andere, al deze fundamentele stellingen dragen tezamen bij tot het juiste thomistische begrip van het zijn. Dit zijn in zijn loutere ervarenheid en niet-objectiviteit wordt door ons weliswaar slechts gekend door een zekere, verder te bepalen bemiddeling van essentiële begrippen en objektieve voorstellingen, maar verre van dat het een lege abstractie zou zijn van stoffelijke dingen, is het het geestelijk licht, dat ons de metafysische waarborg geeft voor alle objektieve zijnden en op de eerste plaats van ons eigen zijn: „in hoc enim quod aliquis cogitat aliquid, percipit se esse" (De Ver. qu. 10, a. 12 ad 7).

Deze interne samenhang van het thomisme mist men ook bij de meest bekende kommentatoren van de Aquinaat. Waar hij het 8e artikel van de 10e quaestio De Veritate behandelt, merkt P. DUPONCHEL in een voetnota op: „Men kan er zich ook over verwonderen, dat Joannes a Sancto Thoma O.P. (1589-1644), befaamd thomist en tijdgenoot van Descartes (1596-1650) in zijn *Cursus philosophicus* dit artikel verzwijgt. Een dergelijke tekst zou tot een zekere verstandhouding kunnen geleid hebben tussen thomisten en cartesianen. Maar de spaanse Dominikaan schijnt zich van de gedachtenstromingen van zijn tijd afzijdig te hebben gehouden. Ziedaar een oorzaak van het verval van het thomisme" (75).

We zijn geneigd, dit oordeel enigszins te onderschrijven [5]). Vele van de rijkste en vruchtbaarste inzichten van S. THOMAS werden door zijn grote kommentatoren van de 16e en 17e eeuw over het hoofd gezien. Alles werd bekeken van uit een eng, ietwat sensualistisch geïnterpreteerd aristotelisme, alle platonisch-augustijns klinkende uitspraken werden uit de weg gegaan, alsof S. THOMAS er niet steeds op bedacht was de diepe spiritualistische inzichten van PLATOON en AUGUSTINUS te lezen in de teksten van ARISTOTELES, die hij overigens als geen ander kende. Vooral zijn leer van de geestelijke zelfkennis heeft een augustinische klank en zij wordt doorgaans door neothomisten ofwel geheel verzwegen, ofwel zoveel mogelijk geminimaliseerd.

II. Het Neoplatonisme bij S. Thomas

In de recente thomistische literatuur echter wordt het probleem van het augustinisme en het neoplatonisme bij S. THOMAS wel zeer duidelijk aan de orde gesteld. We verwijzen in dit verband naar de nieuwe, onveranderde uitgave van het bekende werk van L. B. GEIGER: *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* (1953) en het werk van A. LITTLE: *The Platonic Heritage of Thomism* [6]).

Men merkt bij beide schrijvers enige vreesachtige aarzeling, om mee te delen, hoe fundamenteel de invloed is van het zgn. platonisch denken in de werken van S. THOMAS.

In het boek van L. B. GEIGER komt duidelijk het verband naaar voren, dat bestaat tussen het probleem van de transcendentalia en dat van het neoplatonisme van S. THOMAS. De schrijver ziet duidelijk in, dat de abstractietheorie niet het gepaste middel is, om de betekenis van de zijnsidee en van de transcendentalia te begrijpen. Dit blijkt uit de zorg, waarmee hij de transcendentale begrippen onderscheidt van de kategoriale. Het is onmogelijk, schrijft hij, de participatieleer van S. THOMAS te begrijpen, „indien men niet eerst het probleem der transcendentalia heeft opgelost" (314). Ze zijn, zegt hij „ni notions abstraites ni réalités concrètes" (356, nota), maar als „réalité concrète" beschouwt hij steeds het materiële ding. Het is alsof hij niet durfde de conclusie te trekken uit de kennis „per separationem", die hij elders zo duidelijk van de abstractieve kennis der objekten onderscheidt, en wanneer

[5]) Cfr. Anton STRIGL, *Die tragische Schuld der Spät- und Neuscholastik,* Wenen, 1953.
[6]) Dublin (Golden Eagle Books), z.j.

hij zoekt waar het echte „zijn", dan grijpt hij ofwel te ver, naar de zuiver spirituele substanties, ofwel niet ver genoeg, naar de materiële. De transcendentalia worden steeds teruggebogen naar de sensibele gegevens: „Le sensible et le ‚solide' (261), la réalité du réel (301), c'est dans le monde sensible que nous sommes chez nous (302)". Op enkele plaatsen schemert de gedachte door dat „l'en-soi" van het zijn wel zou te vinden zijn in het moment van de zelfkennis, maar dat kan maar gebeuren onder voorbehoud van de primauteit van het sensibele gegeven, opgenomen in het begrip en als zijnde geponeerd door de affirmatie: „Maar men ziet gemakkelijk in, dat om dit zijn en dit ‚en soi' werkelijk te vatten, men zich noodzakelijkerwijze moet wenden tot het enige geval, dat we onmiddellijk kunnen bereiken: dat van de lichamelijke realiteiten en *misschien* dat van onze eigen substantie, die we eerst na een lang onderzoek bereiken" (335). Maar deze laatste mogelijkheid wordt niet onderzocht in het licht van De Veritate qu. 10, a. 8; het zijn wordt steeds ontdekt in en langs het sensibel gegeven. Meteen wordt het moeilijk in te zien, waarin juist de transcendentalia verschillen van de praedikamentele begrippen, verschil waarop nochtans elders nadrukkelijk wordt gewezen. Deze onduidelijkheid is des te bedenkelijker, daar GEIGER terecht op de transcendentalia de mogelijkheid baseert voor een transcendente dialektiek. „We zouden willen aantonen, dat, indien S. Thomas de mogelijkheid van de dialektiek (naar het Absolute) aan het zijn en de transcendentalia voorbehoudt, dit juist is te wijten aan het feit, dat zij aan de orde van het abstracte ontsnappen, zonder daarom aanleiding te geven tot een zuiver intuïtief vatten" (313). Hoe ontsnappen ze dan aan de orde van het abstractief denken, zo ze niet op een existentiële zijnsintuïtie steunen, welke in haar onobjektiveerbaarheid niet met intuïtie van een essentie, met een „idee" mag verward worden?

Zijn de transcendentalia echter ideële verwijzingen naar een reële geestelijke existentie, dan begrijpen we de kern zelf van de participatieleer van S. THOMAS. Men weet, dat GEIGER in zijn boek twee soorten participaties heeft onderscheiden: de participatie door samenstelling en de participatie door afbeelding. De eerste veronderstelt een subjekt dat een volmaaktheid ontvangt en beperkt. Zij herinnert aan de platonische participatie van de zuivere ideeën door het stoffelijk element. De tweede vindt men op pregnante wijze uitgedrukt in de werken van de PSEUDO-DIONYSIOS en is ontleend aan het neoplatonisme. Volgens deze opvatting straalt het eerste Beginsel, hetzij het Goede of het Esse zijn absoluut enkelvoudige volmaaktheid uit in een dalende reeks van geestelijke realiteiten en, voor DIONYSIOS, tot in de stoffelijke wereld. Er zijn geen subjekten meer, om de volmaaktheid te ontvangen en te beperken; het hele wezen ontvangt zijn volmaaktheidsgraad van de Eerste Bron. S. THOMAS, die deze beide opvattingen kende heeft ze beide op zeer talrijke plaatsen gebezigd om zijn eigen opvatting uit te drukken. Hij was nochtans noch een platonicus noch een neoplatonicus, en de traditionele teksten krijgen bij hem een nieuwe zin. Hetzelfde moet worden gezegd van de aristotelische begrippen van essentie en existentie, waarvan de samenstelling wijst op een zijnsafhankelijkheid, dus op een deelhebbing in het zijn.

En deze aristotelische begrippen kende hij niet alleen door zijn voortdurende omgang met de teksten van de Stagiriet, maar ook langs de arabische kommentaren van AVERROËS en AVICENNA. Platonische, neoplatonische en aristotelische filosofemata worden zonder enige blijkbare orde voortdurend door S. THOMAS gebruikt, zodat vele zijner teksten apart naast elkaar gelegd elkaar klaarblijkelijk tegenspreken. „Afwezigheid van synthetische studies door S. Thomas, uiterste verwarring van het vocabularium, klaarblijkelijke ontleningen aan de meest uiteenlopende filosofische stromingen, deze drie gegevens bepalen de concrete voorwaarden van ons onderzoek", zo schrijft GEIGER (blz. 19). Grijpen we echter naar de kern van S. THOMAS' opvatting over de participatie, dat nl. de finiete geest van de mens, die zich kent als geestelijk zijnde, waar, goed enz. . . als de bron van de transcendentalia, en in zichzelf, in zijn samenstelling van essentie en existentie de laatste metafysische vraag stelt naar de absolute Geest, die het zuivere Zijn is, dan zien we meteen hoe de begrippen van transcendente causaliteit en afhankelijkheid, van samenstelling, van het ontvangen worden van de existentie door de essentie in een en hetzelfde zijnde, als zovele gelijkwaardige uitdrukkingsmiddelen zijn van de participatie. Hoe platonisch of aristotelisch de teksten dus ook mogen klinken, er ligt iets diepers in, waardoor de schijnbare tegenspraken samen kunnen worden begrepen : de verhouding van het zuivere Zijn tot het finiete zijn, dat we, als zijn, eerst ontdekken in ons eigen reëel, geestelijk zijn : percipimus nos „esse".

Het samengaan van platonisme en aristotelisme is alleen maar een probleem, wanneer men zich eerst ofwel op het standpunt van het platonisch ofwel op dit van het aristotelisch denken plaatst en zich dan de vraag gaat stellen : tot welke van deze twee denkrichtingen moeten we S. THOMAS „herleiden" ? Men moet integendeel eerst de eigenlijke bedoeling van S. THOMAS achterhalen, en zich dan de vraag stellen : wat heeft hij gedacht in deze platonische of deze aristotelische uitdrukking ?

A. LITTLE in zijn belangrijk boek *The Platonic Heritage of Thomisme* schijnt ons deze interpretatieregel niet helemaal te hebben gevolgd. Hij is van mening, dat S. THOMAS in zijn leer van de participatie en van de potentie de platonische gedachten volgt en wel juist op belangrijke punten, waarop ARISTOTELES PLATOON tegenspreekt. Het fundamenteel platonisme en het anti-aristotelisme van THOMAS wordt als volgt uitgedrukt : „De conclusie, die uit deze verzameling van Aristoteles' dwalingen (de eeuwigheid van de wereld, de sterfelijkheid van de ziel, de potentia als positieve grens, de onjuiste opvatting over de vrijheid, enz.) moet worden getrokken is, dat S. THOMAS niet zo maar een occasionele platonist was. Hij heeft niet alleen een schepje platonische stellingen bij een uitsluitend aristotelisch doctrinaal geheel bijgedaan. Door de platonische stellingen was hij zo beïnvloed, dat hij elk onderdeel van zijn doctrine heeft ontwikkeld in een richting, die voor Aristoteles was afgesloten. Dit moet ons niet verwonderen. Immers, indien de religieuze waarheid . . . fundamenteel is, dan zal zij haar kenmerk drukken op elke waarheid ten minste op een onrechtstreekse wijze ; en participatie is een centrale religieuze waarheid. Daar S. Thomas dan de

aristotelische filosofie corrigeerde, door het princiep van participatie toe te passen, waar dit noodzakelijk bleek, heeft hij het toegepast op elke doctrine van Aristoteles. Overal waar S. Thomas de leer van Aristoteles volgt, heeft hij haar bewust of onbewust op een bepaalde wijze in de richting van Platoon gewijzigd" (blz. 231-232). Met deze zienswijze zou, dunkt ons, Prof. C. J. De Vogel instemmen, die in haar artikel over *Het christelijk Scheppingsbegrip en de antieke wijsbegeerte*[7]) de scheppingsgedachte — die centraal is in het denken van S. Thomas — eerder met het platonisme dan met het aristotelisme verenigbaar acht. Uit de bekende tekst van de Summa I, 7, 6, menen we te kunnen besluiten, dat S. Thomas zich zeer bewust was van hetgeen zijn metafysica scheidde van die van Platoon en van Aristoteles, maar dat hij bij beiden aanknopingspunten vond en geschikte filosofemata voor zijn denkwijze. We zouden ons moeilijk kunnen verenigen met Little's depreciërende interpretatie van vele stellingen van Aristoteles, en zijn interpretatie van de „quarta via" — het centrale punt van zijn boek — lijkt ons door een teveel aan platonisme de gedachte van S. Thomas voorbij te zien. De quarta via zou haar kracht ontlenen aan het reëel bestaan van de possibilia, nl. van al wat door een finiete realiteit als mogelijke volmaaktheid wordt uitgesloten. Deze mogelijkheden moeten, zo meent Little, op een of andere wijze bestaan; ze moeten dus, als som van alle mogelijkheden bestaan in een absolute, enkelvoudige volmaaktheid, waarvan de finiete realiteiten participaties zijn. Welke ook de waarde weze van deze argumentatie, die met de meeste zorg wordt uitgewerkt, ze lijkt ons essentieel af te wijken van het geestelijk realisme van S. Thomas. De quinque viae zijn zulke korte samenvattingen, dat ze niet kunnen worden begrepen tenzij in de contekst van heel het oeuvre van S. Thomas. Welnu hierin zal men tevergeefs zoeken naar iets, dat lijkt op een realiteit van de possibilia — tenzij in God, maar dan moet eerst het bestaan van God, als Ipsum esse en als Eerste Oorzaak reeds gekend zijn. Possibilia zijn voor onze geest abstracte, essentiële voorstellingen, die in zichzelf geen enkele waarborg bieden voor een reëel zijn. Elke vorm van het ontologisch argument is totaal vreemd aan het denken van S. Thomas. De possibilia, die wij kennen, zijn gegrond in ons eindig denken, dat in zijn metafysische eindigheid openstaat voor een indefiniete menigte van possibilia. Uit deze laatste kunnen we dus niet besluiten tot het bestaan van God, maar alleen tot de metafysische, reële eindigheid, die ons verplicht een geestelijke, oneindige Realiteit te erkennen. Little heeft ongetwijfeld te veel platonisme en idealisme bij S. Thomas ontdekt, zoals anderen — en deze vormen de meerderheid in de neoscholastiek — er te veel aristotelisme in vinden. Hoe meer men tot het denken zelf van de Aquiner doordringt, hoe meer men gaat inzien, dat hij de platonische en aristotelische begrippen willekeurig opneemt als loutere „manuductiones", als voorbeelden van zijn eigen metafysische bedoeling.

Dit blijkt ook uit verschillende publicaties, die de thomistische theorie van de analogie behandelen.

---

[7]) Tijdschrift voor Philosophie 15 (1953) 409-423.

III. De Analogie

We veronderstellen als bekend — tenminste in haar grote lijnen — de controverse die in de neoscholastiek is ontstaan over de interpretatie van de thomistische analogie-leer door CAJETANUS in zijn *De nominum analogia* (1548) [8].

In de laatste jaren schijnen er meer en meer stemmen op te gaan, die de cajetaanse opvatting over de analogie principieel verwerpen en een nieuwe interpretatie geven van de teksten van S. THOMAS. We noemen hier in de eerste plaats de grondige studie van H. SCHILLEBEECKX over *Het niet-begrippelijk kenmoment in onze Godskennis volgens S. Thomas* [9]. Hij toont aan, dat er bij de Aquinaat nergens sprake is van een analoog begrip van proportionaliteit, zoals CAJETANUS dat begreep, en dat deze opvatting te wijten is aan scotistische invloeden: „Nergens is hier spraak van een ‚analoog begrip', dat op proportioneel-éne wijze van verschillende subjecten wordt uitgezegd: het ‚universale proportionale' staat buiten het thomistisch perspectief" (447). Er bestaat geen begrip dat in zichzelf God en het schepsel in een eenheid van evenredigheid zou omvatten — tegen deze analogia duorum ad unum heeft S. THOMAS zich steeds verzet. Maar er bestaat in onze transcendentale begrippen naast hun eigenlijke betekenis of keninhoud een „objectieve zijns-dynamiek", waardoor deze begrippen boven hetgeen ze onmiddellijk betekenen uitwijzen naar een reëel mysterie, dat boven het begrippelijke uitstijgt. We zullen God met onze natuurlijke rede nooit kennen als een onmiddellijk betekend objekt. „De confuse objectieve visering van Gods eigen zijnswijze volgt slechts de God-tonende dynamiek van de ons omgevende werkelijkheid, waarin we verwikkeld liggen" (blz. 426-427).

H. SCHILLEBEECKX onderscheidt een dubbele analogie: een „reële analogie van het schepsel tot God" (431 en vlg.) en „de zgn. analoge zeggingseenheid". We zien niet goed in, waarin dit onderscheid bestaat, en om het proportioneel-één analogisch begrip van CAJETANUS te vermijden, is het niet nodig beroep te doen op een analoge „naamgeving" (447). Voor S. THOMAS schijnt ons de naam geen zin te hebben buiten het begrip, waarvan het louter de uitdrukking is. De namen, zegt S. THOMAS, drukken de begrippen uit en deze betekenen de realiteit. In de zijnsidee, als „niet-begrippelijke" idee, ligt de mogelijkheid om het goddelijk mysterie te betekenen, omdat n.o.m. zij als uitdrukking van onze geestelijke zijnservaring de metafysische zijnscontingentie uitdrukt, die voor zichzelf een vraag is en in zichzelf de intelligibele noodzakelijkheid bevat, het begrippelijk niet vatbare goddelijk mysterie — waarin zijn en essentie samenvallen — te affirmeren. Het „viseren" van God, dat H. SCHILLEBEECKX bedoelt is een kennen, indien men kennen maar niet beperkt tot het objectief denken-in-kategorieën, tot het omschrijven van essenties, het is het kennen van het Mysterie, dat het zijn geeft aan ons zijn, en aan alle zijn. Indien we de

[8]) Een eerste maar goede oriëntatie in dit dispuut vindt men in de brochure van A. DE WITTE, *Analogie*, (*Wijsgerige grondbegrippen* no. 16), Roermond-Maaseik, z.j.

[9]) Tijdschrift voor Philosophie 14 (1952) 411-453.

geestelijke zijnservaring niet als basis van de metafysiek nemen, kunnen we niet verklaren, hoe de transcendentale ideeën en op de eerste plaats de zijnsidee in ons denken de bevoorrechte plaats bekleden, waardoor ze ons in staat stellen op analogische wijze God te betekenen. Dit werd door M. VERHAEGHE reeds aangetoond in een studie, die dateert van 1951 [10]). Het is een diepgaande critische studie op de analogie-leer van CAJETANUS. Deze heeft de metafysische draagwijdte van de analogie enigszins over het hoofd gzien, en haar eerder beschouwd als een logisch probleem. Het ideaal voor hem was het eenzinnig, universeel en kategoriaal begrip, dat bij uitstek wetenschappelijke waarde heette te bezitten. Hoe dan een zijnsbegrip bepalen, dat universeel is, maar tevens in de concrete dingen gerealiseerd? CAJETANUS heeft zijn toevlucht gezocht in de logische constructie van een analogon, dat toch abstrakt is, zoals de universele begrippen, maar proportioneel in zich de concrete analogaten bevat. In het analogon moet dan het ene analogaat niet worden betrokken in het andere, ze staan alle om zo te zeggen op dezelfde voet: het zijn alle verhoudingen tot het zijn. Eerst wanneer de analogaten buiten hun zijns-analogische verhouding, buiten het analogon worden beschouwd, kunnen ze met elkaar vergeleken worden, en dan ontstaat een tweede analogie „per prius et posterius". De verhouding van God tot het schepsel, de „creatio" wordt dan ook door CAJETANUS als een praedikamenteel accidens beschouwd: een wezen is in zichzelf wezen en is dus reeds, logisch gesproken, vóór dat het accidens van de creatio hem toekomt. De oorzaak van deze abstrakte opvatting van de analogie ligt volgens de schrijver in het feit, dat CAJETANUS „het niet heeft aangedurfd het Ik in zijn metaphysisch inzicht te betrekken" (21). Wanneer we daarentegen aannemen, dat we het zijn eerst aantreffen in onze eindige, kontingente geest, als zijnservaring, dan ontstaat omiddellijk in het zijnsbegrip de denknoodzakelijkheid om het absolute Zijn, de absolute Geest, als zijnsbron te poneren; tevens zien we, hoe onze contingentie ons keert naar de veelvuldigheid van al de andere zijnden, waarin wij dezelfde afhankelijkheid van het absolute Zijn — de creatuurlijkheid — erkennen. M. VERHAEGHE benadert hier onze hypothese, dat er vóór de immanente zijnsanalogie, en als laatste verklaring hiervan, een transcendente analogie bestaat, en dat het Ik, als geestelijke kern, de plaats is waar beide analogieën elkaar treffen. Naar onze mening is het voorbijzien van dit feit de reden, waarom CAJETANUS en zij, die hem volgen, de transcendente analogie en de zijnsanalogie als één en dezelfde analogie hebben beschouwd, of tenminste er uitdrukkelijk geen voldoende onderscheid tussen hebben gemaakt.

Dat in de recente literatuur de cajetaanse analogie-leer meer en meer in opspraak komt, blijkt ook uit een studie van Th. SCHWARTZ over de zgn. „analogia secundum esse et non secundum intentionem" [11]). Deze werd door CAJETANUS als een vorm van eenzinnigheid beschouwd. SCHWARTZ

---

[10]) M. VERHAEGHE C.ss.R., *De metaphysische waarde van de analogie bij Cajetanus,* Studia catholica 26 (1951) 1-21.

[11]) *Analogy in S. Thomas and Cajetan,* New Scholasticism 28 (1954) 127-144.

toont aan, hoe deze interpretatie de eigenlijke, metafysische inzichten van S. THOMAS verwaarloost en het zuiver logische met het ontologische verwart. Waar CAJETANUS geen onderscheid ontdekt tussen de praedikamentele genera en de metafysisch verschillende verhoudingen tussen potentie en akt in de „analogia secundum esse et non secundum intentionem", mist hij het wezen zelf van de thomistische analogie, en de schrijver constateert, dat „Cajetan's teaching on this point seems to have had unfortunate consequences within the scholastic tradition itself" (143).

Nochtans wordt de theorie van CAJETANUS nog steeds door neothomistische schrijvers verdedigd. Het boek van J. P. ANDERSON, *The Bond of Being* [12]), dat ietwat ouder is, kan worden beschouwd als een uitgebreid kommentaar op *De analogia entis* van CAJETANUS, en een apologie voor zijn opvatting tegen de mening van BLANCHE, BALTHASAR, VAN LEEUWEN en de overige aanhangers van de richting van SYLVESTRIS FERRARENSIS. Hij volgt getrouw de indeling van CAJETANUS en erkent, dat hij zich niet aan een exegese van de teksten van S. THOMAS heeft gewaagd, maar hij neemt nochtans de cajetaanse analogie als de echte thomistische aan (99, nota 23). Hij behandelt achtereenvolgens de analogie van ongelijkheid, de analogie van proportie of attributie, de symbolische analogie of metafoor en tenslotte de eigenlijke analogie van proportionaliteit. ANDERSON verdedigt ook de „mixed analogy"; de analogie (zowel de zijnsanalogie als de transcendente analogie, die niet, als analogieën, worden onderscheiden) is formeel uitsluitend een analogie van proportionaliteit, en alleen virtueel een analogie van attributie: hier werkt duidelijk de inadaequate distinctie van CAJETANUS door (254). Ook in dit boek ontdekt men onmiddellijk de invloed van Et. GILSON. Voortdurend wordt er op gewezen, dat het probleem van de analogie zich stelt in de orde van het esse, en dat elke essentialistische ontologie, zoals die van PLATOON en van elk idealisme, noodzakelijkerwijze leidt tot de univociteit.

Merkwaardig is het feit, dat de cajetaanse theorie, door de meeste neoscholastieken bijgetreden, ook in de anglikaanse wereld is binnengedrongen, en daar als „de" thomistische analogie-leer wordt beschouwd.

Wanneer men een boek leest als dat van E. L. MASCALL, *Existence and analogy*, kan men gerust spreken over een anglicaans thomisme [13]). Hij is niet de eerste anglicaan, die zich ernstig heeft ingelaten met de studie van het thomisme. In zijn boek wijdt hij zelf een hoofdstuk aan twee andere engelse schrijvers, die met kennis van de thomistische stellingen over de theodicee hebben geschreven: A. FARRER met zijn boek *Finite and Infinite* [14]) en Mej. Dorothy EMMETT in *Nature of Metaphysical Thinking*. Deze anglicanen schijnen zich tot thomisme te hebben gewend in reactie tegen het absoluut metafysisch agnosticisme van BARTH, BRUNNER en de dialectische theologie. De vraag, die ze stellen, is steeds dezelfde: indien de

---

[12]) St Louis (Ma.)-London, 1949.

[13]) E. L. MASCALL, *Lectures in Theology at Christ Church, Oxford*, Oxford z.j.

[14]) Men vindt een uitgebreide analyse van dit moeilijke boek in J. H. WALGRAVE, *Analogie en Metaphysiek*, in Tijdschr. v. Philos. 13 (1951) 79-110.

menselijke rede zich op geen enkele wijze van het bestaan van God kan overtuigen, hoe kan dan een nadenkend mens in ernst aannemen, dat God zich heeft geopenbaard? Zonder een zeker filosofisch theïsme is elke theologie menselijk gesproken onzeker. Sommige gelovige anglicanen in hun nood aan een natuurlijke Godsleer zijn bij S. THOMAS terecht gekomen en hebben zijn theorie over de analogische kennis van God min of meer overgenomen. MASCALL is hierin het verste gegaan en hij verklaart zich onomwonden voor een overtuigd thomist. Hij heeft het thomisme benaderd langs de voornaamste hedendaagse neothomisten en bezit een grondige kennis van de grote werken van SERTILLANGES, GARRIGOU-LAGRANGE, PENIDO, e.a. Maar vooral de ,,existentialistische'' interpretatie van het thomisme volgens Et. GILSON beheerst zijn gedachte. Dit existentialisme bestaat hierin, dat de nadruk wordt gelegd op de oordeelsakt eerder dan op het begrip. Het reëel, actueel zijn is voor THOMAS de hoogste realiteit, de ,,forma formarum'', d.w.z. wat aan alle essentie of zijnswijzen geeft, te zijn. De eerste, meest fundamentele activiteit van elke realiteit is, te zijn. Volgens GILSON komt nu onze geest in contact met de realiteit op de eerste plaats door het oordeel, waardoor wij verklaren, dat iets is. Ook in het oordeel alleen is er waarheid, d.i. actieve en bewuste overeenstemming met de werkelijkheid. Elk oordeel omvat een begrip, en langs dit begrip heeft het contact met de uitwendige, sensibele zgn. concrete werkelijkheid. Maar het verstand kent niet het concrete als dusdanig ; door de totale, oordelende kenactiviteit kent het de essentie, als universele vorm van de door de zintuigen gevatte phenomenen. Essentialistisch denken bestaat hierin dat men een metafysiek opbouwt op de essenties van de dingen, zonder met dat existentieel element, de ,,forma formarum'', rekening te houden. Men moet dan op een of andere wijze het bestaan uit de essentie laten voortkomen, als een ,,accidens'', of als een extrapositie van de essentie. Men ziet onmiddellijk het verband van het essentialisme met het idealisme. De thomistische metafysica daarentegen, bevrijd van vele essentialistische interpretaties, legt aan haar grondslag de reële existentie, hetgeen voor haar een pleonasme betekent. MASCALL schaart zich zonder voorbehoud achter deze opvatting van GILSON en volgt hem trouw op het gebied van de natuurlijke Godsleer.

In een existentialistisch denken kan natuurlijk het argument van S. ANSELMUS geen rechtstreekse waarde bezitten voor het bewijs van het Godsbestaan. Uit een begrip, een essentie kan men onmogelijk tot een existentie besluiten, zelfs indien men een begrip zou vormen van een essentie, die in zichzelf de existentie omsluit. Want in dit geval wordt die existentie zelf als een essentie beschouwd, als een ,,gedachte existentie''.

Het existentialisme van S. THOMAS laat zich demonstreren niet alleen in de natuurlijke Godsleer, maar ook op drie fundamentele punten van de metafysica : de opvatting van het zijn, de theorie van de perceptie en de leer van de individuatie van de mens. Deze drie punten worden besproken aan de hand van de werken van GILSON. Enig inzicht in de eigenlijke existentiële intuïtie, zoals we die bij DUPONCHEL en VERHAEGHE aantroffen, ontbreekt hier geheel, en is dan ook niet bij MASCALL te vinden. In het

hoofdstuk over de analogie onderstreept hij de noodzakelijkheid om de analogieën van attributie en van proportionaliteit met elkaar te verbinden, wil men ontsnappen aan het agnosticisme. Hij kent natuurlijk de „gemengde analogie", van CAJETANUS, de „virtueel-aanwezige analogie van attributie" van GARRIGOU-LAGRANGE, maar hij drukt zich derwijze uit, dat hij dicht de opinie van BLANCHE benadert: „we must see the analogical relation and the world a combining in a tightly interlocked union both analogy of attribution and analogy of proportionality" (113). Welke van de beide analogieën heeft de voorrang? Op dit punt schijnt hij zich te schikken naar de meerderheid, die zich achter CAJETANUS heeft geschaard. Als moderne opponent citeert hij alleen DESCOQS (115). In het hoofdstuk over „God and the creature" behandelt MASCALL het mysterie van de schepping, en de aandacht wordt speciaal gevestigd op de vrijheid van de scheppingsakt, die door de schrijver geheel in thomistische zin wordt bevestigd. In het laatste hoofdstuk bespreekt hij de boven vermelde boeken van FARRER en EMMETT, en toetst deze meer afwijkende theorieën over de analogie aan de neothomistische.

Een klaarder uiteenzetting van de problemen, die met de analogie samenhangen, zal men moeilijk elders vinden. MASCALL heeft alle nodige gaven om het neothomisme in de anglicaanse wereld ingang te doen vinden.

Is het boek van MASCALL een heldere uiteenzetting van de cajetaanse en neoscholastische analogie, dan is het recente werk van Hampus LYTTKENS, *The Analogy between God and the World* [15]) wel de meest uitgebreide en best gedocumenteerde studie over het onderwerp. Deze protestantse schrijver heeft zich grondig verdiept in de bijna onoverzienbare literatuur over dit onderwerp. We kunnen hier slechts terloops het eerste hoofdstuk van dit boek signaleren. Het is meer dan 160 blz. lang en bevat een uitstekende studie — de eerste van die omvang, naar ons weten — over de geschiedenis van de „analogie" vóór S. THOMAS: bij PLATOON, ARISTOTELES, de postaristotelische Griekse filosofie, S. AUGUSTINUS, ANSELMUS, ALEXANDER VAN HALES, S. BONAVENTURA, S. ALBERTUS MAGNUS. De overige hoofdstukken van dit lijvig boek handelen over de analogie bij S. THOMAS, en de schrijver komt merkwaardigerwijze tot dezelfde conclusie als P. SCHILLEBEECKX: de cajetaanse analogie is *niet* die van S. THOMAS. Maar zijn methode is ongeveer de tegengestelde van die van P. SCHILLEBEECKX. Deze laatste is uitgegaan van een analytische studie van al de teksten van S. THOMAS in hun chronologische volgorde en bewijst dat de zgn. analogia proportionalitatis bij S. THOMAS een zeer ondergeschikte rol speelt, in een korte periode slechts van zijn literaire loopbaan. LYTTKENS daarentegen heeft al de neothomistische geschriften over de analogie onderzocht; hij heeft de stelling omschreven van diegenen, die de transcendente analogie van S. THOMAS willen herleiden tot een analogie van proportionaliteit, van diegenen die er een analogie van attributie in zien, van diegenen tenslotte, die ze verklaren als een „gemengde" analogie. Hij heeft dan die verschillende stellingen vergeleken met de teksten van S. THOMAS, en is tot de bevinding gekomen,

[15]) Uppsala, 1952.

dat ze *alle* door die teksten worden tegengesproken. Daar hij anderzijds klaarblijkelijk de historische opeenvolging van die teksten niet heeft onderzocht, is hij niet gekomen tot een sluitende interpretatie van de op het eerste zicht tegenstrijdige uitspraken van S. THOMAS en hij verzaakt er tenslotte aan enig systeem te vinden in de verschillende analogieën. „Het ware beter, schrijft hij, S. Thomas te volgen, waar hij de betekenis van de analogie uitlegt, dan blindelings de gegeven voorbeelden te volgen" (296). Daar hij anderzijds niet duidelijk het juiste onderscheid weet te vinden tussen de transcendente analogie, de zijnsanalogie en de physische analogieën schijnt heel het probleem hem hopeloos verward en tot een echte synthese van THOMAS' denken over de analogie is hij niet gekomen. Onder de invloed van zijn neoscholastieke bronnen heeft hij de „voorbeelden" van S. THOMAS als vertrekpunt genomen, en zijn uitstekende vermaning ten spijt, verwaarloosd, om op de eerste plaats te zoeken naar de echte betekenis van de transcendente analogie en haar bijzondere eigenschappen. Daarom ook zijn de talrijke discussies, waarin de schrijver zich met zijn neoscholastieke bronnen verwikkelt uiterst leerzaam elk op zichzelf, maar daar zij steeds eindigen met aan te tonen, dat het zo niet bij S. THOMAS is te vinden, is het hele boek eerder een negatieve kritiek op de analogie-leer van de neoscholastiek. Men leze b.v. zijn afwijzende beoordeling van de „mixed cases" van analogie, waardoor de „proportionalisten" willen verklaren, waarom in de De Potentia en in de Summa niet de analogie van proportionaliteit, maar wel en alleen de analogie van attributie te vinden is. (298 en vlg.). Nochtans zijn er vele plaatsen in dit boek, waar de schrijver de eenheid van de gedachte van S. THOMAS benadert. Zo b.v. waar hij zegt : „de analogie van attributie kan worden gebruikt tussen God en de schepping, omdat er steeds noodzakelijkerwijze tussen hen een relatie bestaat. Maar wanneer zij wordt gebruikt tussen tijdelijke dingen, dan is de relatie meer occasioneel" (338). Hier schemert het inzicht door van het analogisch karakter van de analogie van attributie. En vooral deze tekst : „S. THOMAS beschrijft, wat werkelijk een neoplatonische analogie is, door de direkte analogieën, die hij heeft gevonden bij Aristoteles : *ens* in relatie tot substantie en accidens, en *sanus* gezegd van de mens en van het geneesmiddel. Geen der beide voorbeelden is werkelijk aangepast" (352). We staan hier weerom voor het fundamenteel probleem van de diepere interpretatie van het thomistisch denken in zijn verhouding tot het neoplatonisme en het aristotelisme. Men heeft de indruk, dat sommige schrijvers als GEIGER, FABRO, LITTLE, LYTTKENS in hun studie van de teksten van S. THOMAS op geheel onafhankelijke wijze tot het besluit zijn gekomen, dat het fundamenteelste in S. THOMAS' gedachte eigenlijk niet aristotelisch is — tenzij men in ARISTOTELES zelf nog zou opsporen en ontdekken, datgene wat bij hem tenslotte platonisch is, en met S. THOMAS zelf gaat verklaren : over de relatie tussen de absolute Geest en de menselijke geest hebben zij in de grond hetzelfde gemeend. Als besluit mogen we wel zeggen, dat het boek van Hampus LYTTKENS wel de meest betekenisvolle publicatie is, die in de laatste jaren over de analogie bij S. THOMAS en in het thomisme is verschenen.

Een ander teken van belangstelling voor St. THOMAS van de kant van onze afgescheiden broeders is de uitgave van een selectie uit de Summa theologiae in „The library of Christian Classics" [16]. Deze wetenschappelijke reeks staat onder de leiding van John BAILLIE, Principaal van het New College te Edinburgh en van een professor en de president van het Union Theological Seminary van New York. Zij omvat reeds zes en twintig delen, werken van de Kerkvaders, voornamelijk van AUGUSTINUS, van middeleeuwse theologen en mystieken, van LUTHER, CALVIJN, ZWINGLI, van de Engelse hervormers enz... Het elfde deel bevat onder de titel *Nature and Grace* de vertaling van een en dertig quaestiones van de Summa: uit de Prima Pars de vier eerste, over de goddelijke leer, het bestaan van God, zijn enkelvoudigheid en zijn volmaaktheid; verder van quaestio 20 tot 24: de liefde van God, zijn gerechtigheid en barmhartigheid, de goddelijke voorzienigheid, de praedestinatie. Uit de Prima Secundae werden twee quaestiones over de erfzonde (82, 85) en het traktaat over de genade (109-114) gekozen. De overige quaestiones werden ontleend aan de traktaten over het geloof, de hoop en de liefde (II-II, 1-7; 17-21; 23, 27). De uitgever van dit deel is Rev. A. M. FAIRWEATHER, professor in de filosofie aan de Universiteit van Edinburgh en dominee van de Kerk van Schotland. De vertaling lijkt ons met veel zorg gemaakt en geeft zeer duidelijk de gedachte van S. THOMAS weer. Ze wordt voorafgegaan door een korte inleiding, waar wel een of ander over te zeggen valt. Zo menen we, dat in tegenstelling met hetgeen de schrijver beweert, er geen wezenlijk verschil bestaat tussen S. THOMAS en S. AUGUSTINUS betreffende de theorie van het kwaad. Ook voor S. AUGUSTINUS is de stoffelijke schepping substantieel goed; alleen acht hij ze van geringe waarde voor onze kennis van de absolute waarheden, en hierin is hij neoplatonisch maar niet manicheeër. Verder gaat de tegenstelling niet op, alsof S. THOMAS leerde dat de mens God kon kennen langs de schepselen, terwijl S. AUGUSTINUS onze Godskennis zou baseren op het geheugen, het verstand en de wil. Door deze laatste kennis wordt bedoeld de theologie der H. Drievuldigheid, die S. THOMAS op zijn wijze insgelijks overneemt, terwijl het Godsbewijs van S. AUGUSTINUS ook gebaseerd is op de kennis van het geschapene. De verschillen tussen de Aquinaat en de bisschop van Hippo liggen niet, waar de schrijver ze schijnt te veronderstellen. Verder kunnen we ons niet verenigen met de mening van Prof. FAIRWEATHER, aangaande het ontologisch argument. Hij zegt, dat het argument van S. ANSELMUS eigenlijk is gebaseerd op een geestelijke ervaring (dus niet het bestaan uit een begrip afleidt) en dat de argumenten van S. THOMAS in S. th. I, 2, 3 het ontologisch argument veronderstellen. Ook zijn er sommige katholieke schrijvers die ANSELMUS zo interpreteren en in de quinque viae een vóóronderstelling trachten te ontdekken, die het erg physisch karakter voornamelijk van de eerste viae van S. THOMAS

---

[16]) A. M. FAIRWEATHER, *Aquinas on Nature and Grace. Selections from the Summa theologica of Thomas Aquinas.* Translated and edited. (*The Library of Christian Classics,* vol XI), Philadelphia, The Westminster Press, London, SCM Press 1954, 386 blz., geb. $ 5.00.

enigszins wegwerkt. Dit schijnt de mening te zijn b.v. van H. KRINGS, in *Fragen und Aufgaben der Ontologie* [17]). Het argument van S. ANSELMUS, schrijft hij, zuiver logisch beschouwd, is een paralogisme, maar niettegenstaande alle weerleggingen blijft het de menselijke geest aanspreken, omdat het een aangepast symbool is van de voorafgaande denkbeweging, waardoor S. ANSELMUS zich biddend tot de ware God heeft gericht. M.a.w. het ontologisch argument is slechte logica, maar nuttige symboliek voor de geloofsakt : fides quaerens intellectum. Men moet overigens hetzelfde zeggen over de viae van S. THOMAS. Ook deze redeneert van uit zijn geloof in God, dat steeds is verondersteld. Maar terwijl S. ANSELMUS de stap van het geloof naar de rede zet bij het begin van zijn argumentatie, zet S. THOMAS diezelfde stap bij het einde : „et hoc omnes intelligunt Deum". Voor deze auteur schijnt het evident, dat de bewijsvoering door de beweging b.v. logisch ontoereikend is, en slechts op haar wijze als een symbool kan worden beschouwd van de geloofsakt, die op het einde van deze argumentatie de overgang naar de absolute transcendentie aandurft : intellectus quaerens fidem. Het past in de hele opvatting over de ontologie van KRINGS, dat hij het ontologisch argument als een geschikter symbool, of, zoals hij met JASPERS zegt, een beter Chiffre beschouwt dan de „metabasis" van de thomistische visie (85); ook volgt uit diezelfde opvatting, dat het Godsprobleem geheel buiten de ontologie ligt en eigenlijk tot de religieuse ervaring behoort. Voor KRINGS is de ontologie de wetenschap van de intrinsieke gronden van het eindig-zijnde ; geen wonder dat de Transcendentie uit die ontologie wordt gebannen.

Eenzelfde maar veel breder uitgewerkte kritiek van de analogische kennis van God volgens het thomisme vinden we in het boek van Hans WAGNER : *Existenz, Analogie und Dialektik* [18]).

Deze eerste „Halbband" bevat het begin van een uitgebreide godsdienstfilosofie, waarin de fundamenten op kategorische Fundamentalanalyse van het godsdienstig phenomeen zullen worden onderzocht.

In de tweede Abteilung van dit deel : *Die Analogieproblematik in der Religion* wordt de theorie van de analogie, zoals die in de Middeleeuwen voornamelijk door THOMAS VAN AQUINO werd uitgewerkt, aan een critisch onderzoek onderworpen. De analogie — en de schrijver bedoelt met de meeste neoscholastieken de analogia proportionalitatis — als louter logisch, attributief procédé is op zichzelf geen verklaring noch een bewijs van de noodzakelijkheid voor de menselijke geest, om al het geschapene te transcenderen en tot een kritisch verantwoorde kennis van God op te klimmen. Alleen indien deze beweging van de geest kritisch kan worden verantwoord, dan is de redenering volgens de analogie geldig.

De schrijver is er van overtuigd, dat een dergelijke kritische verantwoording van de thomistische analogie onmogelijk is. Immers de analogie wil vertrekken van het eindige, en door een redenering besluiten tot het bestaan van het oneindige, van het absoluut transcendente. Heeft ze eenmaal

---

[17]) Tübingen, 1954.
[18]) München-Basel, 1953.

de transcendentie, het Jenseits geponeerd, dan beschouwt ze al het geschapene als een beeld, een gelijkenis van God door twee principiepen: het eerste ontleend aan ARISTOTELES: omnis causa causat sibi simile, en het tweede aan het neoplatonisme: bonum est diffusivum sui. De analogie, zoals ze in THOMAS voorkomt, heeft dus een dubbele beweging: een stijgende en een dalende, en het is tenslotte de dalende, die voor haar het belangrijkste is: daarin vindt men de metafysische verklaring van al het eindige, de veelheid, de verscheidenheid, de orde en de harmonie van de zijnden. Volgens THOMAS komt inderdaad het eindig zijnde vóór het oneindige, *quoad nos* (de stijgende dialektiek), terwijl *quoad se* (de dalende dialektiek) God vóór het schepsel komt.

In de metafysica moet men weliswaar de onmiddellijke ervaring overschrijden, maar door logische noodzakelijkheid. De ketting der redenering is gebroken. „Zij kan aan haar sublieme cirkel niet onsnappen" [19]). De analogie is geen „Überschreiten", zij is een „Überfliegen" (211, passim); zij is „Überschwänglich". „Überschwänglich is een denken slechts dan, wanneer het ergens op zijn weg, welke boven de ervaring uitstijgt, iets poneert, dat uit het zeker gekende niet noodzakelijk volgt, dat dus in de samenhang der gronden, die het zeker gekende uitmaakt, niet meer zijn alzijdig voldoende grond bezit" (211) [20]). De metafysiek als echte ontologie is een „transcensieve Metafysiek", d.w.z. een wetenschap, die al de stappen, die zij zet om de ervaring te transcenderen naar haar gronden, kritisch verantwoordt. Analogie maakt van de metafysiek een „ciscensieve analogie".

De quinque viae doen in feite de sprong van het schepsel tot God door de vooropgestelde overtuiging, dat alles moet leiden naar de transcendente God: „et hoc omnes vocant Deum".

De schrijver komt tot de conclusie — en hierin stemt hij overeen met H. KRINGS —, dat de transcendentie logisch niet kan worden verantwoord, maar dat zij de normale akt is van het religieus leven. Het Godsbegrip behoort bijgevolg niet tot het gebied van de filosofie of van de ontologie, van het „wissen" maar tot dat van de godsdienstfilosofie.

Deze kritiek op de transcendente dialektiek lijkt ons tamelijk gerechtvaardigd, wanneer men sommige interpretaties leest van b.v. de prima via van S. THOMAS. Ruw gezien, schijnt men daar uit te gaan van de physische beweging, „quae sensu constat", en door redenering bij een „eerste beweger" te belanden, „et hoc omnes vocaunt Deum". Men heeft natuurlijk daarbij de indruk van een geweldige sprong van het stoffelijke naar hetgeen S. THOMAS toch steeds noemt de „zuivere Geest". In de denkbeweging van de viae moet heel de geestelijke dynamiek, die door het hele werk van S. THOMAS pulseert, worden meegedacht, en de physische gegevens moeten

---

19) „Sie kommt aus einem sublimen Zirkel nicht heraus" (201).

20) „Überschwänglich ist ein Denken nur dann, wenn es irgendwo auf seinem über die Erfahrung hinaus-führenden Wege eine Setzung vollzieht, die aus dem sicher Gewussten nicht notwendig folgt, die also in dem Begründungszusammenhang, der das sicher Gewusste ausmacht, nicht mehr ihren allseitig zureichenden Grund hat" (211).

eerder worden opgevat als analogische uitdrukkingsmiddelen, als „manuductiones", dan als intrinsieke redeneringsmiddelen. Tot de Oneindige Geest kunnen we alleen maar dialektisch besluiten van uit iets geestelijks, nl. van uit onze finiete geest. „Unde et scientia de intellectu animae oportet uti ut principio ad omnia quae de substantiis separatis cognoscimus", zegt S. THOMAS (Cg.III, c.46). De „motus, qui sensu constat" kan dus geen *eigenlijk* principium zijn voor de transcendente dialektiek van de geest. Alleen in een echt thomistisch, spiritualistisch perspectief kan men de kritiek op de analogie van H. WAGNER ontzenuwen.

Karakteristiek voor het zoeken naar een authentieke interpretatie van het levend denken van S. THOMAS is het werk van A. HAYEN: *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise*, dat onlangs in het Duits werd vertaald onder de titel: *Thomas von Aquin gestern und heute* [21]). Het bevat tal van „anregende" gedachten, maar het mist ongelukkigerwijze een duidelijke struktuur, zodat men de idee van de schrijver eerder moet raden. Het doet zich voor als een gesprek met moderne thomisten als GILSON, VAN STEENBERGHEN, CHENU, enz. Het aristotelisme van S. THOMAS lijkt voor de schrijver een moeilijkheid op te leveren, gezien de religieuze inspiratie en de zuiver theologische instelling, die bij St. THOMAS schijnen te overwegen. A. HAYEN schrikt niet terug voor paradoxale stellingen als deze, volgens dewelke de Aquinaat juist door het christelijk ethos van zijn geestelijke instelling het aristotelisme in zijn denken heeft opgenomen. Maar dit aristotelisme schijnt dan toch weer niet tot de eigenlijke essentie van het thomistisch denken te behoren. Wat St. THOMAS inspireerde was eerder een mystieke geesteshouding, die de schrijver meent terug te vinden in de „vierde graad van nederigheid" van de H. BERNARDUS, waarin de liefde tot God en de liefde tot zichzelf één geworden zijn. Om St. THOMAS ook in de teksten, die het meest tot een zuiver rationele filosofie schijnen te behoren, te begrijpen, zou men diezelfde geestelijke instelling moeten bezitten en zodoende zou men de eeuwige aktualiteit van het thomistisch denken opnieuw kunnen beleven. Het is zeer moeilijk over dit boekje een oordeel te vellen, want de hoofdgedachte ervan lijkt ons niet rationeel ontwikkeld; zij duikt hier en daar op bij gelegenheid van een bespreking van andere werken. Zeker is dat we hier verre staan van hetgeen ons in vele boeken als thomisme wordt aangeboden, en in dit opzicht verdiende dit werkje een plaats in een kroniek, die de nieuwe strekkingen in de interpretatie van St. THOMAS in kaart wil brengen.

IV. Sociale Filosofie

Ook in de sociale filosofie is er een strekking waar te nemen, die de oorspronkelijke gedachte van S. THOMAS wil terugvinden achter de interpretaties van de latere scholastiek. Een duidelijk voorbeeld hiervan is de studie, die J. NEWMAN, Professor in de Sociologie te Maynooth (U.S.A.),

---

21) Frankfurt a/Main, Josef Knecht-Carolusdruckerei, 1954, 144 blz., geb. DM 4.80.

heeft gewijd aan het begrip „wettelijke rechtvaardigheid" bij S. THOMAS [22]). Dit boek is polemisch, in deze zin, dat de schrijver geen vrede neemt met de dubbele definitie van de „wettelijke rechtvaardigheid", die H. HERING in zijn *De Justitia Legali* (1954) in S. THOMAS meent te vinden, en waarin hij de grote verwarring kristalliseert, die dit begrip in de neoscholastiek kenmerkt. Aan de hand van een zorgvuldige analyse van al de teksten van S. THOMAS over de rechtvaardigheid, het bonum commune, de wet, komt de schrijver tot n.o.m. onaanvechtbare besluiten. S. THOMAS definieerde de wettelijke rechtvaardigheid als een *algemene* deugd, zonder eigen materieel objekt, maar die de akten van alle andere deugden oriënteert naar het algemeen welzijn. De eisen van het algemeen welzijn worden geformuleerd door de wet. Nu is dat allemaal slechts begrijpelijk, indien men goed voor ogen houdt, wat S. THOMAS door bonum commune en door wet bedoelt. Deze twee begrippen zijn analogisch op te vatten, en verre van zich te beperken tot het bonum commune van een natie of tot de wetten van een staatsgezag, betekenen zij op de eerste plaats voor S. THOMAS het meest universele goed, dat God zelf is, in zijn betrekking tot de universele orde van de schepping. In deze universele orde is voor ons mensen, de algemeen-menselijke orde, het samen-zijn van de mensen, als mensen in een civitas humana, ook opgevat als een civitas Dei, de voornaamste, en het politiek samenzijn in een meer partikulier volks- en staatsverband is slechts een deel van die alomvattende wereldorde. Het bonum commune, het gezag, de wet in de staat kunnen dus geen aanspraak maken op de mens in al zijn dimensies, maar slechts voor zover hij juist behoort tot die speciale orde. De staatsorde zelf met al zijn onderdanen is intrinsiek ondergeschikt aan de algemene menselijke en aan de goddelijke orde. Uit deze interpretatie volgt, dat de „wettelijke rechtvaardigheid", als algemene deugd, niet kan worden ondergebracht onder de kardinale deugd van rechtvaardigheid, met haar twee subjectieve delen : de ruil- en verdelende rechtvaardigheid. Deze kardinale deugd is integendeel als een materia voor de wettelijke rechtvaardigheid, vermits al de akten van de eerste tenslotte moeten worden gericht naar het universele bonum van de mens en van het heelal. Terloops toont de schrijver aan, dat er in het systeem van S. THOMAS geen plaats is voor „zuiver penale wetten", maar dat in zijn theorie van de epikeia kan worden opgenomen, wat er aan waarheid steekt in die penale wetten. In bijzondere hoofdstukken wordt de ontwikkeling geschetst van de verschillende opvattingen van de wettelijke rechtvaardigheid van af het Griekse denken tot aan de tijdgenoten van S.THOMAS, zodat de oorspronkelijkheid van deze laatste zuiver kan worden afgewogen. Hierop volgt een hoofdstuk over de onttakeling van de thomistische synthese in de latere scholastiek, vooral onder de invloed van het staatsabsolutisme in de 17e eeuw. Tenslotte beschouwt de schrijver de leer van „the justitia socialis", waarover zoveel te doen is sedert *Quadragesimo Anno* (1931), als een deugdelijke alhoewel niet systematisch uitgewerkte terugkeer naar de

[22]) Jeremiah NEWMAN, *Foundations of Justice. A historico-critical study in thomism*, Cork University Press, 1954, 130 blz.

wettelijke of algemene rechtvaardigheid van S. THOMAS. Om voor ons modernen, gewoon de term wet in zijn zeer enge zin van staatswet te horen gebruiken, elke begripsverwarring te voorkomen, stelt de schrijver voor de term van de Encykliek over te nemen en de thomistische wettelijke rechtvaardigheid, sociale rechtvaardigheid te noemen.

In dit werk blijkt ook, hoe, wanneer men naar de authentieke THOMAS gaat zoeken, zijn zgn. aristotelisme gerelativeerd wordt. Wat hij aan ARISTOTELES heeft te danken, kan niet worden voorbijgezien. „S. Thomas, zegt de schrijver, synthetiseerde de filosofie van Aristoteles, niet echter de Aristoteles van Avicenna of Averroës, maar een gedoopte en herziene Aristoteles, die de hoeksteen werd van het thomisme, de christelijke filosofie" (88). Men kan zich echter afvragen of S. THOMAS, alvorens Aristoteles te „dopen", hem niet ook filosofisch heeft „doorgedacht", en of hierdoor het voornaamste van het thomistisch denken niet onverklaarbaar wordt door het aristotelisme. Dan zou THOMAS eerder doen denken aan PLATOON : „De Aquinaat, evenals Platoon is niet zozeer induktief *a posteriori* in zijn methode, als eerder *a priori,* met het apriorisme van het christelijk ideaal" (91). Op enkele bladzijden afstand zien we hier de gangbare opvatting over THOMAS' aristotelisme tegengesproken door een niet te miskennen en tenslotte dieper liggend „platonisme".

Met de theorie van de wettelijke rechtvaardigheid en het bonum commune hangt nauw samen die van het gezag. De titel van het recente werk van Franz FALLER : *Die rechtsphilosophische Begründung der gesellschaftlichen und staatlichen Autorität bei Thomas von Aquin* [23]) omschrijft het aan de orde gestelde objekt. Het gezag, of de bevoegdheid, om te bevelen, om wetten uit te vaardigen, behoort klaarblijkelijk aan de staat. Men mag nochtans de staat niet opvatten, zoals KELSEN dat doet, als een op zich zelf bestaande entiteit, afgescheiden van de gemeenschap, daarom spreekt de titel over „der gesellschaftlichen und staatlichen Autorität". Er wordt nu gezocht naar een „Begründung", naar de intelligibiliteit van het gezagsphenomeen. De vraag wordt niet gesteld : wie zal het gezag uitoefenen, of hoe zullen de verschillende gezagsvormen in de gemeenschap worden verspreid, maar alleen deze : wat is het politiek gezag als dusdanig, waarin vindt het zijn grond, zijn reële en rationele rechtvaardiging ? Dit is een filosofisch probleem en wel, een strikt rechtsfilosofisch probleem. Men kan het phenomeen van het gezag ook wel ethisch beschouwen, hetzij van de kant van de gezagsdrager, hetzij van die van de onderdaan. Maar dit aspect wordt in deze studie niet onderzocht.

De stelling van de schrijver over deze rechtsfilosofische verantwoording van het gemeenschaps- en staatsgezag bij THOMAS VAN AQUINO heeft voornamelijk een positieve-leerstellige, maar toch ook een polemische bedoeling. Onder de katholieke staats- en rechtsfilosofen geldt over het algemeen de

---

[23]) Verschenen in de Veröffentlichungen des internationalen Instituts für Sozialwissenschaft und Politik, Universität Freiburg/Schweiz, Sammlung Politeia Bd. V, Heidelberg, 1954, 86 blz.

de meest universele societas humana. Dit menselijk samenzijn wordt, zoals we boven zeiden, geparticulariseerd in het politiek gemeenschapsleven, dat bij gevolg ook fundamenteel zijn gezag uitoefent op elke persoon, als levend in deze meer uitwendige gemeenschap. Principieel kan het individu zijn vrijheid slechts uitoefenen in dit gezag, omdat hij slechts kan bestaan in die gemeenschap. Vandaar dat de echte verordeningen van het gezag, die redelijke uitspraken zijn, eigenlijk de individuele vrijheid niet beperken, zoals de kantiaanse en rationalistische denkers dit opvatten, maar eerst de ware individuele vrijheid mogelijk maken. Deze thomistische inzichten zijn aan onze auteur voorzeker niet vreemd, maar ze worden o.i. niet streng doorgedacht, zodat in het derde deel van zijn studie ,,Droits personnels et autorité", het gezag te veel beschouwd wordt als een functie, die de individuele rechten in hun uitoefening beperkt en haar ,,offers oplegt". Tegenover het ware gezag, dat het redelijk inzicht van het bestaan-in-gemeenschap moet vertolken, staat niet de vrijheid, maar de willekeur.

Uitermate verhelderend komen ons op dit gebied de drie studies voor, die in dit tijdschrift door Prof. Dr. A. VAN LEEUWEN werden gepubliceerd [25]). Deze studies zijn geheel gebaseerd op de thomistische analogie en door de duidelijke bepaling van het gezags- of het vergeldingselement in de verschillende zijnsorden. Wat b.v. het gezag van de staat betreft, dit wordt niet beperkt door de individuele rechten, maar door zijn eigen wezen, en de individuele rechten handhaven zich tegenover het gezag, door het eigen universeel en sociaal karakter van de menselijke persoon, die ,,zich verzet tegen de absorptie in een bijzondere gemeenschap" (47). In deze visie is de mens even vrij wanneer hij zich aan het reële staatsgzag onderwerpt, als wanneer hij zich tegen absoluut-totalitaire aanspraken van een vermeend staatsgezag verzet. Immers ,,op de grond van de definitie van de staat *als volledig extern georganiseerde volmaakte natuurlijke gemeenschap*, behoren alle natuurlijk specifiek menselijke waarden inderdaad tot het doel van de staat, maar dan toch slechts in zover als hun extern georganiseerde beleving deel uitmaakt van de staat als het geheel van de volledig extern georganiseerde sociale beleving van al die waarden" (51). Dit lijkt ons de korrekte interpretatie te zijn van de bekende uitspraak van S. THOMAS, dat de mens onderworpen is aan het politiek gezag ,,totus sed non totaliter".

We kunnen niet verder ingaan op deze merkwaardige studies van Prof. VAN LEEUWEN: zij zouden uitstekend kunnen dienen als metafysische grondslag voor de meer practische stellingen over het staatsgezag van Prof. JANSSENS. Deze stellingen betreffende de tussenkomst van de staat op het gebied van het onderwijs, van de maatschappelijke zekerheid, van de arbeidswetgeving, van de sociale geneeskunde kunnen zonder voorbehoud worden bijgetreden. Zij worden echter door de schrijver afgeleid van een minder diep verantwoord beginsel: inzake staatstussenkomst zoveel vrijheid mogelijk en zoveel tussenkomst als noodzakelijk.

---

[25]) *Persoon-Gemeenschap*, Bijdragen 14 (1953) 29-53. *De katholieke visie op het recht*, Bijdragen 15 (1954) 117-125. *Loon en Straf in de zedelijke orde*, Bijdragen 15 (1954) 376-388.

Minder filosofisch doordacht, maar vollediger en als een didactisch geheel over de mens-in-gemeenschap bedoeld, is het bekende boek van Dr J. PONSIOEN: *De menselijke samenleving*[26]). Aan de basis van dit werk liggen de thomistische opvattingen over gemeenschap en persoon, bonum commune, recht en wet, staat en kerk. Oorspronkelijk is het verband, dat wordt gelegd tussen deze klassieke themata en de verworvenheden van de moderne sociologie, met haar meer fenomenologisch onderzoek van de verschillende vormen van samen-zijn, of de „wij"-vormen en van de vele micro- en macrogroepen, die hieruit zijn ontstaan. Ook voor PONSIOEN is de gemeenschap er niet alleen om de persoon, die er in wordt opgenomen. Zij heeft een eigen zijnswijze en bijgevolg een eigen doel, dat aan de persoon voorafgaat, voor zover deze in een bepaalde groep wordt opgenomen. Zij heeft een eigen zijnswijze en dus ook een eigen doel, waaraan de enkeling is onderworpen. Het begrippenpaar deel-geheel moet hier op zeer bijzondere wijze worden geïnterpreteerd. De schrijver meent, dat de beste analogie de verhouding is tussen een toneelspel en de rollen, die onder de spelers worden verdeeld. Alhoewel elke speler gebonden is door de rol, die hem is ten deel gevallen, toch kan en moet hij zijn persoonlijkheid laten gelden door de wijze, waarop hij zijn rol vervult. Op analoge wijze slorpt de gemeenschap de persoon niet op, maar laat haar veeleer toe haar talenten te ontwikkelen, terwijl anderzijds toch het gemeenschapsleven de hogere, omvattende waarde is, zoals het welslagen van de vertoning een hogere waarde heeft dan het individueel talent van de toneelspelers ook kollektief genomen. Wanneer het de staatsgemeenschap betreft, dan moeten we tevens in acht nemen, dat niet al de dimensies van de persoon in dat verband worden opgenomen, zoals VAN LEEUWEN het zo overtuigend heeft uiteengezet.

„De structuur van Staat en Gemeenschap" was ook het thema van de negentiende algemene vergadering van de Vereniging voor thomistische Wijsbegeerte, welke plaats vond te Amersfoort op 1 en 2 Mei 1954. De drie referaten met het verslag van de besprekingen verschenen in de *Annalen van het Thijmgenootschap* (jg. 62, 1954, 250-311). Het thema werd behandeld door elk van de drie sprekers in een geheel verschillende filosofische stijl. A. WEVE vertegenwoordigde het traditioneel neo-scholastiek standpunt over het wezen en het doel van de staat, over de verhouding individu-gemeenschap. Hij neemt tevens stelling tegen de theorieën van het kollektief bewustzijn, van de overdreven „Wir"-filosofie en van het onderscheid tussen het tot-de-staat-behorend-individu en de boven-de-staat-uit-stijgende persoon. Heel de mens, ook als persoon — zijn individu-zijn is immers identiek met zijn persoon-zijn — is lid van de politieke gemeenschap. En nochtans verliest hij zijn persoonlijkheid niet in de gemeenschap, daar het doel-goed hiervan juist de ware vrijheid van de personen is. Met deze scherpe aflijning van de terzake doende begrippen contrasteert het referaat van A. VAN LEEUWEN, die de begrippen in dialektische be-

---

26) Uitg. Sheed and Ward, Antwerpen, 1953.

weging wil brengen, en hiervan een schitterend staaltje levert om te bewijzen, dat een dialektisch staatsbegrip toelaat te begrijpen, hoe de moderne staten noodzakelijkerwijze tenderen naar een statengemeenschap, derwijze, dat elke staat nu juist ècht soeverein zal zijn. ,,Aldus gezien kunnen wij enerzijds de staat kenmerken als een particularisatio universalitatis en anderzijds de statengemeenschap als een universalisatio particularitatis'' (278). Met G. J. OLTHENEN, die sprak over ,,De liefde als grondslag van de gemeenschap'', worden we verplaatst in de denkvormen van het ,,wij'', geïnspireerd door BINSWANGER, VON HILDEBRAND, Martin BUBER, NÉDONCELLE, MADINIER e.a. ,,Hier volgen, zo lezen we, een paar losse overdenkingen, welke in mijn geest opkwamen bij een doordenken op enkele klassieke themata van het authentieke thomisme'' (294). Een filosofie van de menselijke gemeenschap, ook en speciaal voor S. THOMAS, kan niet tot haar diepste zin worden doorgedacht door eindige, gedefinieerde begrippen, als deel en geheel, individu en gemeenschap. Men moet teruggrijpen naar allereerste en allerpersoonlijkste ervaringen, en wel naar de liefde die fundamenteel gemeenschapsvormend is. De liefde is verder niet definieerbaar; zij is een transcendentale ervaring: ,,zijn is liefde''. En zo keren we steeds terug tot hetzelfde probleem: hoe heeft S. THOMAS de begripsfilosofie van ARISTOTELES weten te verenigen met de platoonse filosofie van de geestelijke ervaring? Hoe komen we weer tot een levendig thomisme, tot een filosofie die zich niet heeft afgeremd in één systeem, maar het spontane zoeken is naar de geestelijke zin van elke realiteit?

Leuven, 17 Januari 1955 F. DE RAEDEMAEKER, S.J.

EEN MODERNE EVANGELIE-EXEGESE: DE EMMAUSGANGERS

In de bundel *Miscellanea Biblica B. Ubach* verschenen in 1954 te Montserrat vonden wij een artikel van de hand van Jacques DUPONT O.S.B. dat licht werpt op het Lucas-evangelie en op de moderne Evangelie-interpretatie in het algemeen. DUPONT heeft zich rekenschap gegeven van de nieuwe koers waarop de N. Testamentische exegese de laatste jaren is gaan varen en waagt een poging om enkele nieuwe oriëntatiepunten over te nemen in zijn interpretatie van het Emmausverhaal: Lc. 24, 13-35. Deze poging lijkt ons aantrekkelijk en waardevol genoeg om er hier wat meer aandacht aan te besteden en er enkele kanttekeningen naast te zetten.

Dom DUPONT past op genoemde passage het hermeneutisch princiep van de literaire inkleding toe, een princiep dat voor vele plaatsen van het O.T. algemeen aanvaard is en dat vooral door Rud. BULTMANN voor het N.T. in een ontoelaatbaar extreme vorm is doorgevoerd. Reeds hier zou ik graag een opmerking vooraf plaatsen. De toepassing van het verklaringsbeginsel der literaire inkleding ligt m.i. voor het N.T. enigszins anders dan voor het Oude. Men zal nl. rekening moeten houden met een verschillende relatie van de geïnspireerde getuigen tot de *feitelijke* heilsgebeurtenissen en vervolgens moeten bedenken, dat het N.T. een nieuw Openbaringsstadium is wezenlijk verschillend van het Oude. Wat de Evangelische getuigen betreft, dezen zijn op de eerste plaats *ooggetuigen* (Act. 1, 21 s.: 1 Jo. 1, 1-4; 1 Cor. 9, 1; 15, 8s.); zij getuigen krachtens hun waarneming der feiten, met name van het feit der Verrijzenis (Act. 2, 32; 1 Cor. 15, 14s.). Daardoor en daarmee zijn zij tegelijk de gequalificeerde verkondigers van de zin dezer feiten. De Evangeliën, ook die van Mc. en Luc., zijn de onmiddellijke neerslag van de prediking dezer ooggetuigen en hebben daarom een nauwere historische binding met de woorden en daden van Jesus dan in het O.T. meermalen het geval kon zijn wat betreft de daar verhaalde gebeurtenissen. Wij zeggen daarmee niet dat de O.T.-ische hagiografen minder betrouwbare Openbaringsgetuigen zouden zijn [1]), maar wel dat er in het N.T. minder ruimte voor en minder behoefte aan inkleding zijn zal.

Wat nu het Openbaringsstadium betreft: in het N.T. is er geen sprake van een voortschrijdende Openbaring zoals in het Oude, maar met Christus' komst, met Zijn Leven en prediking en in Zijn Persoon is de Openbaring voltooid in zover dat op aarde mogelijk is. Een geïnspireerde interpretatie welke achteraf aan Zijn woord of daad wordt gehecht zal dus nooit een wezenlijke toevoeging zijn aan het depositum fidei, doch eer een ver-

---

[1]) Dit punt vindt men breder uitgewerkt in: *Bijdragen* 15 (1954) afl. I pg. 11 ss.

ruiming van geestelijk en theologisch inzicht onder invloed van de H. Geest (Jo. 14, 26).

Wij hebben dit slechts voorop gesteld voor een goed begrip van zaken, niet om daarmee het procédé van de literaire inkleding voor het N.T. volkomen uit te sluiten en nog minder om de interpretatie van DUPONT in casu principieel af te wijzen.

De auteur stelt het verhaal van Lc. 24 vanzelfsprekend voor als een historische gebeurtenis welke echter door S. Lucas aangekleed is met details welke dat gebeuren meer relief geven en de theologische zin ervan duidelijker naar voren brengen. Tot deze inkleding behoort o.a. de gedetailleerde conversatie en het psychologisch schema van het verhaal. Deze Verrijzeniskatechese in gesprekvorm zou gecomponeerd zijn naar analogie van de apostolische Verrijzenis-prediking en de geloofsformulering der jonge Kerk.

Er moeten natuurlijk redenen aanwezig zijn om de voor de hand liggende veronderstelling, dat wij met een vrijwel letterlijke weergave der woorden te doen hebben, af te wijzen en een literaire inkleding te vermoeden. Als eerste argument geeft D. de voor Lucas karakteristieke psychologische opbouw van het verhaal. Hij verwijst naar Act. 8, 26 als een compositorische parallel. Hier dezelfde opeenvolging van twijfel, verschijnen van een Godsgezant die de twijfel oplost uit de H. Schrift en de bekroning van de prediking door het Sacrament. Vervolgens wijst D. op een ander geval van literaire inkleding bij S. Lucas, nl. de zending der 72 (Lc. 10, 1-16). Deze passage is van details voorzien welke ontleend zijn aan de zending der 12 (cf. Mt. 10, 1-16). Vervolgens wordt de hypothese versterkt door het kerygmatisch karakter van het Emmausverhaal en vooral door de gelijkenis van de Emmaus-katechese met de stereotype geloofsformules van de Kerk in Lucas' dagen, zoals deze uitgedrukt staan in 1 Cor. 15, 3-5 ; 1 Thess. 4, 14; Act. 10, 41 etc. Dan is er nog de problematische tijds- en plaatsbepaling. DUPONT neemt voor zeker aan dat Emmaus identiek is met Amwas-Nicopolis, dus op een afstand ligt van ruim 160 stadiën van Jerusalem. Hij meent echter, dat Lucas in de veronderstelling verkeerde dat het door hem genoemde Emmaus slechts 60 stadiën van de stad verwijderd was en dat hij, daarvan uitgaande, de tijdsaanduidingen van de broodbreking en de terugkeer in Jerusalem heeft gepreciseerd om zijn verhaal meer kleur te geven. Tenslotte is de uitdrukking „fractio panis" te verstaan van de H. Eucharistie, omdat Lucas er zeker die betekenis aan hechtte. Hij schreef voor christenen voor wie deze uitdrukking de technische term was voor de Eucharistieviering. Had hij dus iets anders willen aanduiden dan had hij dit woord niet mogen gebruiken. Even in dezelfde lijn doorgeredeneerd zou ik willen wijzen op de mogelijkheid, dat de Evangelist de „fractio panis" in het avondlijk uur plaatst vanwege de gewoonte in zijn tijd om 's avonds de Eucharistie te vieren.

Of echter de aangegeven redenen sterk genoeg zijn om de hypothese te rechtvaardigen blijft voor mij alsnog een vraag. Vooreerst wat de inkleding betreft: naast Luc. 24 zou men ook op de z.g. parallelplaats Act. 8, 26 een veel breder uitgewerkte katechetische conversatie verwachten.

Lucas had hier opnieuw een prachtkans, maar in feite lijkt zijn relaas eerder op een korte samenvatting van het besprokene. Het voorbeeld van de uitzending der 72 leerlingen ligt ook wel enigszins anders dan het Emmausverhaal. Het gaat er immers over twee parallele gebeurtenissen, waarbij een harmonisatie van de zendingstoespraak veel eerder gerechtvaardigd was.

Wat het compositie-schema en het kerygmatisch karakter aangaat heb ik mij afgevraagd: is de overeenkomst tussen het verzoek om het Doopsel in Act. 8, 36 en de uitnodiging tot de maaltijd in Lc. 24, 29, of als men wil tussen het Doopsel en de Eucharistie als herkenningssacrament Lc. 24. 35, niet wat erg gezocht? Bovendien kan men als parallelen naar ik meen evengoed wijzen op Jo. 20, 11 — ook door D. vermeld — en op Jo. 21, 1-14. In deze passages hebben wij dezelfde Hoofdpersoon die eveneens aanvankelijk niet herkend wordt. Er is ook — zeker in de tweede pericope — sprake van een hernieuwde erkenning, waarop de woorden van de S. op pg. 372 alin.1 evenzeer van toepassing zijn. Hier herkennen de Apostelen Jesus wederom in een voor Hem karakteristieke daad welke zij zich van vroeger herinnerden en ten overvloede volgt dan nog als slot het uitdelen van het brood en de vis, dus een maaltijd waarbij ook hier niet uitdrukkelijk vermeld wordt dat Jesus Zelf zou meegegeten hebben.

Veeleer zou deze wijze van componeren dus een algemene karakteristiek zijn van de Verrijzenis-verhalen: het plotseling verschijnen: het niet daarop voorbereid zijn van de Apostelen en de leerlingen, dus niet herkennen; het onderricht van Jesus; een daad waardoor Hij toont dat Hij werkelijk als mens leeft, dezelfde die zij gekend hadden vóór Zijn Dood; tenslotte een geloofsbelijdenis en een plotseling verdwijnen. Dit laatste moet dan juist de nadruk leggen op het verschil tussen Zijn Leven vóór en na Zijn Kruisdood, hetgeen spoedig volkomen duidelijk zal worden bij Zijn Hemelvaart. Zou nu deze „gecomponeerde" gang van zaken tenslotte niet een zo psychologisch voor de hand liggende en effectieve vorm van Verrijzenisprediking zijn, dat Jesus Zelf deze metterdaad gepractiseerd heeft en daarom na Hem ook de Apostelen? Daarmee stellen wij dus de vraag: kleden de Apostelen en Evangelisten Jesus' prediking in volgens hun eigen katechetisch schema of predikten zij integendeel zelf op de wijze die Jesus hen had voorgedaan? Het juiste antwoord zal wellicht luiden, dat noch het een noch het ander uitgesloten moet worden, maar te beoordelen is naar onze concrete gegevens. In casu lijkt mij echter, dat hier ook aan de tweede mogelijkheid meer aandacht besteed zou mogen worden.

De onbekendheid van S. Lucas met de concrete inhoud van de gesprekken en de omstandigheden van plaats en tijd is een oplossing welke met grote behoedzaamheid te hanteren is. Zelfs voor het O.T. heeft men op dit punt in verschillende gevallen de overgeleverde gegevens onderschat zoals later gebleken is. Een grote reserve geldt vooral hier, omdat de huidige opvattingen omtrent de ligging van Emmaus nog zozeer een onderwerp van discussie vormen en er van absolute zekerheid geen sprake is.

Tenslotte zij opgemerkt dat, indien de „fractio panis" in deze passage

werkelijk wil zeggen: de H. Eucharistie — hetgeen niet uitgesloten is — hieruit m.i. moet volgen dat er dan ook in feite te Emmaus een Eucharistische maaltijd heeft plaats gehad. Een feit dat zulk een wezenlijk element van het verhaal uitmaakt en, zoals D. zelf zegt, een theologische pointe ervan vormt, kan niet louter op een betekenisduiding a posteriori berusten zonder dat daarmee het hele gebeuren juist in zijn heilsbetekenis wezenlijk door Lucas zou gewijzigd, gemythologiseerd zijn.

Al zijn wij dus in vele opzichten niet door het artikel van DUPONT overtuigd, het verdient toch grote waardering. Het poogt de moderne tendenzen in de N.T.-ische exegese op te vangen en van katholiek standpunt uit ze tot gezonde proporties terug te brengen. DUPONT biedt zijn poging aan als een hypothese, welke dus voor eventuele correctie en verdieping open staat. In ieder geval is weer eens gewezen op het persoonlijk en kerygmatisch karakter van onze Evangeliën en op de noodzakelijkheid ze te interpreteren vanuit een vitaal milieu. Het geloof van deze vroege christelijke gemeenschap ontwikkelde zich echter niet langs onafhankelijke lijn, doch had evenveel behoefte aan zekerheid omtrent Jesus' historisch optreden en zijn prediking als ons geloof en dat van iedere christen-generatie. Het zou van de andere kant onrecht doen aan welke der 4 Evangelisten dan ook, indien men hun betekenis zou willen beperken tot die van een neutrale chronist welke een chronologische opsomming geeft van louter biografische bijzonderheden. Daarin immers is Jesus' Leven niet te vatten, omdat zijn hele Verschijnen juist één groot Kerygma is geweest.

Maastricht H. SUASSO, S.J.

BOEKBESPREKINGEN

EXEGESE

Joseph ZIEGLER, *Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum,* Teil XVI 2: *Susanna-Daniel-Bel et Draco,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, 16.5 x 24.5, 223 blz., ing. DM 28.—, geb. DM 32.—, bij intekening resp. DM 24.— en 28.—.

De bekende uitgever van de profetische boeken in de Griekse Septuaginta-vertaling (Isaias: 1939; Kleine profeten: 1943; Ezechiël: 1952), de katholieke geleerde Joseph Ziegler, biedt hier de kritische uitgaaf van Susanna, Daniël, en het fragment over Bel en de Draak. Met een overvloed van technische accuratesse wordt in de inleiding de taak van de tekst-editie geschetst. Zoals bekend moet men voor de boeken in kwestie onderscheid maken tussen een dubbele tekst, de z.g. LXX-tekst volgens de hexaplarische recensie (door Ziegler o′ genoemd) en de veel meer handschriftelijk gestaafde „tekst van Theodotion" (door Ziegler aangeduid door het siglum Θ). Voor wat de o′-tekst betreft kan verwezen worden naar twee hss die de volledige tekst bevatten, nl. codex 88 („Chisianus") en de Syro-hexaplarische vertaling (Syh), evenals naar enkele fragmenten (o.m. in Chester Beatty Papyrus 967, uit de 1ste helft der IIIde eeuw na C.; ed. F. G. Kenyon, 1937). Voor zijn tekstuitgave maakt S. van cod. 88 de grondslag (met af en toe een correctie, b.v. van *homoioteleuta,* door middel van Syh; cfr Dn 2, 28b-29a en 6, 8). De tekst van 88-Syh is voorzien van de hexaplarische tekens *asteriskos* (om een tekort aan te duiden) en *obelos* (om op overtolligheden te wijzen): vier plaatsen worden b.v. ten onrechte „geobeliseerd", omdat ze in TM voorkomen (Dn 9, 24. 26; 10, 1; 11, 30). De „Θ"-tekst is veel meer in de handschriften vertegenwoordigd (cfr de uncialen A B Q V en Z; of de minuscles 22, 26, 36, 46; 48 . . . 770). Ook de Griekse-Vaders-commentaren (reeds bij Hippolutos van Rome, wiens Daniël-commentaar verscheen in 204; ed. G. N. Bonwetsch, 1897) en de oude vertalingen (Lat., Copt., Syr., Aeth. en Arab.) geven overwegend de „Θ"-tekst weer, ofschoon Ziegler een imposante rij citaten van de o′-tekst opgeeft bij de oude auteurs (vanaf 1 Makk 1, 54 tot Hiëronymus, die o′ de *vulgata editio* noemt, blijkens PL 25 496. 498. 576). Met opzet plaatst S. het siglum Θ tussen haakjes, omdat hij meent dat de tekstvorm eigenlijk zeer weinig te maken heeft met Theodotion, die onder Commodus (180-192) moet geleefd hebben; het gaat veeleer om een „vóór-theodotionische" tekst, die hoogstens zeer vluchtig door Theodotion kan verbeterd zijn, doch die reeds vóór hem moet bestaan hebben (61). De echte tekst van deze recensie wordt het best benaderd wanneer men hs B als grondslag neemt, meent Ziegler (46: 62): de *hexaplarische* recensie van Θ (de bewerking door Origenes; cfr de hss V, 62 en 147), de *Lukianische* (hss 22, 36, 48, 51, 96, 231, 763), ja zelfs de tekst der *Catenae* kunnen in bepaalde gevallen hulp bieden. Vóór de eigenlijke tekst (met bovenaan de Θ-tekst en onderaan de o′-recensie) geeft Ziegler een uitvoerige lijst van fouten in de spelling, zoals die voorkomen in de loop van de editie (omwisseling van klinkers of medeklinkers, weglaten of binnenbrengen van klinkers of medeklinkers, aspirata, verkeerde woord-scheidingen, naamwoorden, adjectieven, telwoorden, augment en reduplicatie enz.). Met vreugde begroeten we dit uitnemend werkinstrument, waarvoor Prof. Ziegler noch moeite noch tijd gespaard heeft om het tot de hoogst mogelijke volmaaktheid op te voeren.

J. De Fraine

Drs J. T. NELIS S.S.S., *Daniël,* uit de grondtekst vertaald en uitgelegd, (*De Boeken van het Oude Testament,* XI, II), Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1954, 17 x 25, 133 blz., ing. 93.50 B.frs, per int. 35.— B. frs.

Deze uitstekende Daniël-commentaar munt uit door de volledigheid der meest moderne informatie en door de eerlijke stellingname in de vele bediscussieerde punten. S. denkt dat het boek Dn ontstaan is tussen de jaren 167 en 164: de „spiraalvormige" structuur der apocalyptische stukken (cc. 7-12, het tweede gedeelte van het boek) lijkt hem telkens weer te wijzen op Antiochus IV Epiphanes. Het eerste gedeelte van het boek (cc. 1-6) heet resoluut „vrije geschiedenis" (15). De verklaring houdt zich niet op met allerlei detailpunten, maar geeft een duidelijk overzicht over de belangrijkste problemen (b.v. voor Dn 7 en 9).

De deutero-canonische passages worden vrij vlug behandeld. Voor enkele bijzonderheden zou de bespreker enig voorbehoud willen maken. Waarom heet de passus Dn 11, 40-45 „in volle zin profetie" (d.i. in deze context, „voorspelling": p. 13), terwijl op p. 16 er terecht aan herinnerd wordt dat de „klassieke profetie" „veel meer verkondiging van Gods woord is... dan ontsluiering van verborgenheden" (16)? — De verwijzing (ad 2, 45) naar Is 28, 11 bevreemdt, aangezien de „steen" in de passus van Isaias eerder op Jahweh slaat dan op de Messias (41). — Blijkens G. Dalman, *Aramäisches Neu-hebräisches Handwörterbuch*, [2]1922, kan het woord *hén* ook „zie" betekenen (tegen 45). — Kan het woord „vader" in Dn 5, 2 niet eenvoudig vertaald worden door „rechtmatige voorganger op de koninklijke troon"? — Zou bij Dn 7, 12 niets moeten gezegd worden over de interpretatie „mensenzoon" = „edele" (*mar awili* in het akkadisch), of over de „corporate personality" (88)? — Ligt in *ḥesed* niet meer nog dan „genade", nl. „familie-verhouding" (9, 4; p. 103)? — Betekent *kārat* altijd „de doodsstraf", en kan de term niet slaan op „buiten de gemeenschap sluiten" (108)? — Is in Ez 37, 1-14 of in Is 26, 19 de individuele eschatologie afwezig? Ook als het gaat om beelden voor het herstel der natie, onderstelt die manier van spreken de overtuiging dat het lot der enkelingen een lichamelijke opstanding omvat (123).

J. De Fraine

H. H. Rowley, *The Unity of the Bible*, London, The Carey Kingsgate Press, 1953, 14 x 22, X + 201 blz., geb. 15/.

Al degenen die Prof. Rowley van dichterbij hebben leren kennen zullen in dit rijke boek (vrucht van een aantal voordrachten in Oxford, Leeds en Louisville) de heerlijke openheid van geest bewonderen waarmede de hoogleraar van Manchester de exegetische problemen benadert. Hier worden zeer verscheiden onderwerpen behandeld (de Wet en de Profeten, God en de mensen, de vervulling van de Beloften, het Kruis, de twee fundamentele christelijke Sacramenten); doch ze worden gezien als zoveel domeinen, waarin de grondige eenheid der Joods-christelijke Openbaring aan het licht treedt. De „harmonie der twee Testamenten" wordt echter niet gezien in een willekeurige gelijkschakeling van de twee Verbonden (wat voor beide onterend zou zijn: 3), maar in het feit dat te midden van een onloochenbare historische verscheidenheid (2; 15; 19; 80) men te doen heeft met éénzelfde opvatting over de natuur van de godsdienst (186) en met dezelfde „revelatie-schema's" (98; 149). Gelijk het NT niet kan begrepen worden zonder de Openbaring van het OT, zo meent Prof. Rowley dat het OT op zijn beurt niet volledig kan begrepen worden zonder het Nieuwe (94): „veel gedachtenstromingen van het OT lopen uit op Christus en de Kerk; of, als ze op hen niet uitkomen, lopen ze nergens op uit" (112). Met het uitgezuiverd offerbegrip van het OT (de profeten veroordeelden de misbruiken, niet het gebruik zelf van het offer: 39; 42) komt Prof. Rowley tot een juiste waardering van het offer-karakter van het Kruis (142) en zelfs van de H. Mis (182).

Voor ons, katholieken, is bijna alles, in dit boek, volkomen aanvaardbaar. De nadruk op een niet goed begrepen *opus operatum* (alsof het ging om een geestloze uiterlijke handeling) doet wel enigszins vreemd aan (45; 58; 152; 174); de ietwat verbeten afwijzing van de kinderdoop (als „onbijbels"; wat moet men dan van Hand 16, 15 denken?) verraadt de religieuze gezindheid van de auteur; de afwijzing van elke „priesterlijke act" in het sacrificiële offer (183) schijnt wel min of meer polemisch bedoeld te zijn; de opvatting van het Vormsel als „onschriftuurlijke" afscheiding van het (volwassenen-)doopsel (164-5), en dus als mensenwerk, is natuurlijk voor ons niet aanvaardbaar. Doch er zijn vele prachtige beschouwingen die onze instemming volledig kunnen wegdragen („God is niet tevreden met een louter uiterlijke verklaring der rechtvaardigmaking": 136; „De Kerk is het énige antwoord op de verwachtingen en beloften van het OT": 117). Beter dan alle *Hineininterpretieren* van zoveel gelijkschakelende „spirituele exegese" wijst dit boek op de eenheid van Gods Openbaring (wat niet betekent dat in elke tekst van het OT, of zelfs in elke „profetische" tekst, de volheid van gans die rijke en menigvuldige openbaring ligt). — Voor enkele detail-punten is de recensent niet akkoord. De opvatting van de mens als *imago Dei* door het afspiegelen van Gods volmaaktheid (58) houdt geen rekening met het element „deelname aan Gods *gezag*" dat in die notie ligt (cfr 76, n. 2). — Aan Moses slechts „een zaad van monotheïsme" toeschrijven (23; 63) omdat zijn formulering niet abstract was, gaat niet op, wanneer men weet dat de Godsopvatting in Israël steeds dynamisch (eerder dan metaphysisch) was. — Dat Ahaz het teken van Is 7, 14 moest zien, geldt slechts voor het straffend aspect en niet voor het messianisch-beloftevol aspect (120). — Kan 1 Cor 11, 27 niet duidelijker in de zin van de werkelijke Tegenwoordigheid van Christus uitgelegd worden (140)?

J. De Fraine

Dr H. VAN DEN BUSSCHE, *Jezus' woorden aan het Afscheidsmaal*, (*Woord en Beleving*), Tielt-Den Haag, Lannoo, 1955, 13 x 20, 190 blz., ing. 68 B. frs, geb. 92 B. frs.

Met dit werkje wordt een nieuwe collectie ingezet, die het Woord der H. Schrift dichter wil brengen bij het leven der christenen. Dit eerste nummer van de reeks bevat werkelijk zeer veel goeds. S. die zich sinds enkele jaren bijzonder toelegt op de studie van S. Jan, heeft ons reeds verschillende artikelen geschonken over de johanneïsche theologie, o.a. over het Uur, over Cana, en de Openbaring in het vierde evangelie. Hier biedt hij ons zijn eerste boek, een verklaring van Joh. 13-17 : daar deze commentaar ook voor leken bedoeld is, laat de S. alle technisch-wetenschappelijk apparaat achterwege, zoals bibliographie en nota's. S. heeft Joh. van binnenuit begrepen, veel beter dan C. HAURET in zijn soortgelijke studie, *Les adieux du Seigneur*. Reeds in de inleiding voelt men dat goed aan, wanneer hij zegt dat Joh. de wezensgrond wil geven van Jezus, en dat hij de woorden en daden van de Zaligmaker steeds heeft gezien in het licht van zijn dood en verheerlijking. — De tekst, waarvoor meestal de vertaling van Poukens gevolgd wordt, is ingedeeld in een zeker aantal perikopen, die dan als een geheel in een doorlopende commentaar worden uitgelegd. Het groot aantal parallelteksten waarnaar verwezen wordt, bewijst hoezeer S. zich thuisvoelt in het vierde evangelie. Waar de gelegenheid zich biedt, wordt voor sommige kenschetsende woorden van Joh. een korte synthese geboden, b.v. voor „waarheid" (82-83), „paraclitus" (97-98), enz. De vlot geschreven verklaring leest gemakkelijk en aangenaam, de interpretatie is steeds gefundeerd, dikwijls persoonlijk en suggestief geformuleerd. Het is wellicht jammer dat in de loop van de drie à vier bladzijden uitleg op iedere perikope, de tekst zelf van het evangelie niet meer wordt herhaald, zoals in de collectie *Verbum Salutis*. Want bij het lezen realiseert men soms niet goed meer van welke verzen de commentaar wordt gegeven. In zijn voorstelling wil S. levendig, populair en pittig zijn, en iedere „zoetelijke devotie" onmedogend bestrijden : doch we moeten bekennen dat de toon herhaaldelijk hinderend klinkt. Wordt het verhaal niet ontsierd of zelfs ontwijd door uitdrukkingen zoals deze : dat op het afscheidsmaal „de agape de hoofdschotel is" (54)? Religieuze literatuur moet haar eigen stijl bewaren. Doch deze bemerking raakt alleen de vorm. De inhoud is degelijk en religieus, en daarom wensen we aan dit boekje een ruime verspreiding, des te meer omdat we nog zeer arm zijn aan werken over het N.T. in het Nederlands. — De titelpagina is modern en smaakvol, en de typographische praesentatie uiterst verzorgd.

I. de la Potterie

Mgr L. CERFAUX, *De levende stem van het Evangelie*. (*Woord en Beleving*), Tielt-Den Haag, Lannoo, 1955, 13 x 20, 192 blz., ing. 68 B. frs, geb. 92 B. frs.

Als tweede deel van de nieuwe collectie *Woord en Beleving* verschijnt deze Nederlandse vertaling van het zo mooie boekje van Mgr Cerfaux over de evangelies. Het is niet gemakkelijk een tekst van de bekende exegeet te vertalen : hij is zo genuanceerd, zo voorzichtig om niet te overdrijven, er zo op uit om de oorspronkelijke klank van de oude teksten te beluisteren en weer te geven, dat zijn stijl lastig kan weergegeven worden in een andere taal. Toch mag deze vertaling getrouw heten, al zou men soms meer soepelheid verlangen. Het is gelukkig dat we nu dit werkje in het Nederlands bezitten. Weinig studies kunnen zo goed als deze doen begrijpen hoe de evangelies ontstaan zijn uit de primitieve traditie en het getuigenis der Apostelen. De inleiding, die nieuw is, bevat enkele goede bladzijden over het begrip overlevering.

I. de la Potterie

Miscellanea Biblica B. Ubach, curante Dom. Romualdo M. DÍAZ, (*Scripta et Documenta*, n. 1), Montiserrati, 1953, 18 x 25, XI + 475 blz.

Aangeboden aan een pionier van de Bijbelwetenschap in Spanje, Dom Bonaventura Ubach O.S.B., bij gelegenheid van zijn gouden priesterfeest, zijn de vele bijdragen uit eigen milieu welke deze bundel telt, op zich reeds een bewijs, dat zijn moeizaam werk niet vruchteloos gebleven is. Een korte inleidende biografie samengesteld door R. DÍAZ O.S.B. brengt ons in de noten een overzicht van de publicaties welke door Dom Ubach in het licht zijn gegeven.

Allereerst getuigen dan de Kardinalen TISSERANT en MERCATI van hun waardering door twee handschriftenstudies. Op het gebied van de Vaderexegese is er een studie over de schepping van Eva bij de Griekse Vaders tot en met S. Joannes Chrysostomus (P. TERMES ROS) en over de exegetische beginselen van S. Petrus Chrysologus (Dom OLIVAR). Van de literaire genres wordt de „midrash" geïllustreerd aan de hand van de reflectie op de plagen van Egypte in Sap. 11, Philo en Shemoth Rabba (Dom CAMPS). J. MILLÁS beschouwt het genre van de boetpsalmodie in de na-Bijbelse Hebreeuwse literatuur en geeft daarbij interessante specimina uit de Hebr. poëzie van Spanje. Over de rijdende waterbekkens van

Salomons tempel schrijft L.-H. VINCENT O.P. een zeer erudiet en lezenswaardig artikel. Op godsdiensthistorisch gebied tekent N. SCHNEIDER het relig. milieu van Abraham in Mesopotamië, waartoe hij een beknopt overzicht geeft van de culturele en godsdienstige atmosfeer gedurende de IIIe Ur-dynastie daarbij vooral steunend op de epigrafische vondsten. W. F. ALBRIGHT ontwerpt in korte trekken de vroege geschiedenis der Ammonieten en bespreekt enkele inscripties welke daarmee verband houden. — Van de exegetische artikelen signaleren wij de behandeling van de methode der Formgeschichtliche Schule door A. ROBERT P.S.S. Haar werkwijze en resultaten onderwerpt hij bij alle waardering aan een gefundeerde kritiek. Dom Athan. MILLER stelt uit ps. 110 het bestaan vast van directmessiaanse psalmen. A. COLUNGA O.P. brengt een exegetische behandeling van Mt. 23, 9 en gaat daartoe de relig. zin van het woord „vader" na in het oude Oosten, het Oude en Nieuwe Test. Verder vonden wij een welkome bijdrage van J. SCHILDENBERGER O.S.B. aangaande Jakobs nachtelijke strijd bij de Jabok. Hij stelt het probleem van de lit. eenheid en van de plaats van deze pericope in de religieuse en psychologische samenhang van de Jakobscyclus. Tenslotte belicht hij de letterlijke en typische zin van de passage. A. FERNANDEZ S.J. tracht Hefer, Migron en Gabaon geografisch te localiseren en ook A. VACCARI S.J. getuigt van zijn nog altijd levende en waakzame belangstelling met een artikel over Joh. 19, 40.

Na dit geclassificeerd en onvolledig overzicht zouden wij graag iets dieper ingaan op de bijdrage van J. DUPONT O.S.B. over de Emmausgangers, Lc. 24, 13-35 en wel wegens de actualiteit van het onderwerp. Wij zullen dit echter doen op een andere plaats in dit tijdschrift. Rest ons deze bundel aan te bevelen als een waardevolle bijdrage van inzicht en eruditie van de kant der katholieke exegese en als een waardig eerbetoon aan een man die op dit terrein een stuwkracht is geweest.

H. Suasso

A. C. BOUQUET, *Sacred Books of the World,* (*Pelican Book,* A 283), London, Penguin Books Ltd., 1954, 11 x 18, 343 blz., ing. 3/6.

In de Penguin-Pelican Books gaf A. C. Bouquet, Hoogleraar in de Godsdienstgeschiedenis te Cambridge ons reeds een *Comparative Religion.* Dit wilde hij nu aanvullen met een aardige bloemlezing : een keuze gebeden uit de meest verschillende religies, telkens met bondig commentaar over de bron en over de functie van dit gebed. Zijn bedoeling is overduidelijk : *I wish most emphatically to disclaim any intention of seeking to compile a Bible of the World.* Hij wil alleen religies typeren door kenmerkende brokjes uit de bronnen afgelezen en naar de meest nauwkeurige vertaling in het Engels weergegeven. *Any valutation of the quality of the passages must be left to the reader's own judgement* (20). Zij werden in vier delen samengebracht : 1° korte fragmenten opgetekend bij Primitieven, 2° Hymnen en Eposbrokstukken uit de klassieke Hoogculturen : Sumer, Assur, Babylon, Aegypte, Maya, Inca, Homeros, Rig-Veda en Oud-China, 3° een keuze uit de *golden Age of creative religious development :* uit de iranische Gathas, uit de indische Upanishads, uit de epiek : Ramayana, Mahabharata en Bhagavadgita, uit de Bhakti-vroomheid, boeddhistische teksten. Chinese wijsheid, Orpheuszangen, hellenistische hymnen naast brokken uit het Oude en het Nieuwe Testament en uit de Apocryphen, 4° een paar *post-biblical specimina :* hebreeuws, yiddisch, chattidisch, islamisch, sikhisch, manichaeïsch, shintoïsch en om te sluiten amerikaans : Mormonen, the *Science and Health* en *The new Christianity.* Voor snoepers die zich met een oppervlakkige kennisname willen tevreden stellen een lekkere pastij. Trouwens keurige vertalingen werden benut, en de keuze van de teksten getuigt van competentie en fijne smaak. Een buitenkansje voor studenten : degelijk en spotgoedkoop.

V. van Bulck

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Theologisch Woordenboek, onder de hoofdredactie van Dr H. BRINK O.P., 4. aflevering, Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1954, 17.5 x 25, kol. 1241-1624, ing. 150 B. frs per aflevering, I deel geb. 700 B. frs.

Met deze vierde aflevering is het eerste deel klaar. Het sluit met het trefwoord „gebed van eenvoud". De methode en de behandeling is dezelfde gebleven, en werden reeds besproken door mijn collega's in dit tijdschrift. Wij willen vooreerst wijzen op enkele artikels, die ons ten zeerste hebben getroffen door hun evenwichtige en genuanceerde behandeling. Zo de „Inwoning van de drie goddelijke personen" bij het trefwoord „Drieëenheid", de „epiclese", de „Eucharistie" en de „evolutie". Verder heeft men zeer bruikbare inleidingen voor de „Duitse" en „Engelse spiritualiteit" alsook voor de „Franciskaanse school". Historisch werd „Filioque" werkelijk goed verzorgd, ook het „Concilie van Florence", al verwonderde het ons toch, dat helemaal niets gezegd werd over de verschillende dogmatische

qualificaties van het Dekreet voor de Armeniërs. Deze kwestie lijkt ons nog helemaal niet uitgemaakt. Wij voelen vanuit onze eigen studies over Trente steeds meer voor de interpretatie van H. Schillebeeckx, zodat men „fides" nl. in de brede zin opvat van die tijd, alsook het „definire fidem". — Zwakker vonden wij „duivel" en „engel", moeilijke onderwerpen maar waarover de gewone priester en ontwikkelde leek, die 90 percent van de gebruikers zullen zijn van dit woordenboek, graag iets meer substantieels zouden horen.

Zo wij enkele wensen mogen uitdrukken, zouden wij graag een grotere openheid zien tegenover oecumenische en andere moderne problemen. B.v. bij „Episcopaals stelsel" horen wij alleen over de R.K. Kerk en het Lutheranisme. De vraag stelt zich op analoge wijze in het Anglikanisme, en op een zeer veel besproken manier in „The Church of South India". „Economie" heeft een zeer vruchtbare theologische betekenis in de Griekse Orthodoxie, die wij trouwens graag zouden terug vinden in onze theologie. „Evangelisch" heeft in zijn engelse vertaling „evangelical" een andere betekenis gekregen. Zoals Elliott-Binns e.a. het hebben aangetoond, zijn de „evangelicals" ook in wezen onafhankelijk van Wesley en Whitefield. In een andere gedachtenorde heeft „ergernis" na Kierkegaard en R. Guardini een diepere theologische betekenis gekregen, dan dewelke wij vinden in de moraalboeken.

P. Fransen

Karl ADAM, *Der Christus des Glaubens, Vorlesungen über die kirchliche Christologie*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1954, 15 x 22.5, 384 blz., DM 16.—.

De nu bijna 80-jarige wereldbekende Godgeleerde, die zulk een onafzienbare en weldadige invloed ook ver buiten Duitsland heeft uitgeoefend, biedt ons hier de rijpe vrucht van de theologische colleges over Christus' Persoon en werk, welke hij gedurende tientallen jaren aan de Universiteit van Tübingen gegeven heeft. Ondanks het allesbehalve gemakkelijke onderwerp is het boek, zoals wij van Adam gewoon zijn, vlot leesbaar geschreven en boeit het van het begin tot het eind. Overal speurt men de rijkdom aan eruditie, volstrekt noodzakelijk voor het schrijven van een dergelijke kerkelijke Christologie, maar nergens wordt deze ten toon gespreid (in het hele werk komt geen enkele voetnoot voor!). Met de vaste hand van een in het vak vergrijsd meester weet Adam in een 25-tal hoofdstukken de hoofdlijnen van de katholieke leer omtrent de Godmens in bezonken theologische bezinning voor ons uit te tekenen, zich voortdurend wel bewust dat Christus' volheid onuitputtelijk is: „zu reich ist die Fülle Christi als dass sie ein einziger Mensch und ein einziges Buch ausschöpfen könnten." Het is hem trouwens minder te doen „um eine Förderung der wissenschaftlichen Theologie" als „um die Herausstellung der Lebenswerte". De meer exegetische en historische beschouwingen — men neme b.v. de korte suggestieve schetsen van „die Ausdeutung des Selbstbewusstseins Christi durch Paulus und durch Johannes" — lijken ons over het algemeen beter geslaagd dan de meer scholastieke speculaties.

Dit mooie boek is een waardige bekroning van Karl Adams reeds zo waardevolle theologisch-litteraire activiteit.

F. Malmberg

Josef THOMÉ, *Es gibt viele Religionen...*, Frankfurt, Josef Knecht, 1953, 43 blz., geb. DM 3.20.

Een moeilijkheid, die in onze dagen bij velen opwelt: „Het is niet waar dat er maar één enkele Religie bestaat; buiten het Christendom zijn er nog vele andere. Dus is het Christendom niet de énige Weg naar de Waarheid", krijgt hier in deze apologetische lezing een eenvoudig, helder, doeltreffend antwoord. Voorzeker het religieuze komt in de historische wereldculturen op allerlei verschillende wijzen tot uiting. Maar onder die menigvuldige uiterlijke vormen schuilt een énige Godheid. Iedere echt religieuze vorm wijst heen naar de énige God, maar niet alle wegen zijn even doeltreffend: *Nicht alle Religionen sind gleichwertig... Es gibt alle Stufen grösser werdender Fülle und Klarheit bis hin zum christlichen Glauben, bis hin zum Evangelium Jesu* (41-42). Zich op zijn geloof bezinnen is redelijk, maar wie het ernstig meent zal dan bij het vernemen van dit antwoord, verder zoeken naar méér degelijk feitenmateriaal. Dit zal Otto Karrer's boek: *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum* (Frankfurt, 1949) hen bezorgen. Méér bedoelt die kernachtige vraagstelling niet: tot verder zoeken aanmanen en dolers de rechte weg wijzen.

V. van Bulck

Josef STIERLI, *Cor Salvatoris, Wege zur Herz-Jezu-Verehrung*, unter Mitarbeit von Richard GUTZWILLER, Hugo RAHNER und Karl RAHNER, Freiburg, Herder, 1954, 12.5 x 20, XII + 271 blz., geb. DM 9.80.

De H. Hart-devotie staat voor een krisis. In een inleiding wijst R. G. op de voornaamste

bezwaren en remmingen. Het antwoord kan alleen komen van een volledig dogmatisch doordenken van deze devotie, los van al te rationalistische spitsvondigheden van theologen en al te sentimentele overwoekeringen van predikanten en schrijvers. Kern van deze hernieuwing is een verantwoord inzicht in de juiste symboolwaarde van het oerwoord „hart" naar de Schrift en de taalsymboliek van verschillende volkeren. Hugo Rahner wijst van zijn kant op sprekende teksten uit de Schrift, waarbij zijn lezing van Jo 7, 37-41, die trouwens in exegetische kringen steeds meer veld wint, een centrale plaats inneemt. Verder weidt hij uit over de mystieke beschouwingen van de Vaders rond de doorstoken zijde, als levensbron van de Kerk. J. Stierli vervolgt dan de verdere geschiedenis van de devotie van de Middeleeuwen tot op onze tijd. De hoofdbrok is de theologische studie van Karl Rahner: analyse van de eigen symboolwaarde van „hart", eigentijdse en dus providentiële betekenis van de devotie, zoals zij bepaald werd door de visioenen van de H. Margareta Alacoque, afwegen van de juiste dogmatische zin van „Uitboeting", „Troosten van Christus" en de „Beloften". Als slot nog een bijbels en liturgisch commentaar door R. Gutzwiller van het Officie en de Litanie. Voorwaar een werk, dat geroepen is om veel goed te doen door zijn wijze voorzichtigheid, zijn degelijk geloofsinzicht en zijn hoge standing.

P. Fransen

Dominikus Thalhammer S.J., *Jenseitige Menschen, Eine Sinndeutung des Ordensstandes*, 2. Aufl., Freiburg, Herder, 1953, 11 x 18.5, VIII + 100 blz., geb. DM 3.80.

Op veler aanvraag verscheen deze herdruk: we menen zelfs dit werkje in al zijn strakheid en bondigheid een basiswerk te mogen noemen over het religieuze leven. De theologische grondslag der drie geloften zal men zelden bevattelijker en meer bevredigend tevens voorgesteld vinden. Zelfs ontwikkelde leken kunnen hier een verklaring vinden van wat hen onbegrijpelijk voorkomt in het kloosterleven.

J. Beyer

Abt Emmanuel M. Heufelder O.S.B., *Die evangelischen Räte, Die biblisch-theologischen Grundlagen des Ordenslebens im Blick auf seine Erneuerung in unserer Zeit*, Wien, Seelsorge-Verlag, Herder, 1953, 11 x 19.5, 76 blz., ing. DM 2.20.

Opmerkenswaardige uiteenzetting over de evangelische raden en het godgewijde leven in deze tijd. Alleen treft ons hoezeer alles gezien en beschouwd wordt van uit een te sterk monachaal standpunt.

J. B.

P. Anciaux - A. Verheul O.S.B. - J. Rabau, *„Christo signati", Werkmap over het H. Vormsel*, ofwel, *Farde pastorale sur la Confirmation*, Leuven, Liturgisch Centrum, Abdij Keizersberg, 1954, 13.5 x 21, 64 blz.

Het „Centrum voor Liturgische Documentatie en Inlichtingen", dat tevens het Secretariaat waarneemt van het „Comité voor Liturgische Zielzorg" van het Aartsbisdom Mechelen geeft een reeks brochures uit ten bate vooral van de priesters, die zich wijden aan pastoraal werk. Men vindt in deze brochure aangepaste dogmatische funderingen, liturgisch commentaar en uiterst nuttige wenken voor de dagelijkse praktijk en uitvoering. In het deeltje over het Doopsel, zoals in dit laatste over het Vormsel, werd het dogmatisch deel bewerkt door de bekende Sacramentoloog, Professor aan het Groot Seminarie van Mechelen, Mag. P. Anciaux. Het Vormsel wordt principieel ingeleid als initiatiesakrament. In de geschiedenis van het V. vindt S. verschillende riten, allen wijzend naar één sakramentele gave, de gave van de H. Geest, die vooral van uit het „analogatum princeps", Christus, altijd wordt gezien als de mededeling van een zending. „De mededeling van de H. Geest is werkelijke bezegeling en geestelijke waarborg, essentieel moment in de christelijke initiatie" (blz. 13). Hierop volgt de theologische bezinning. Buiten de gewone punten in de Sacramentologie (instelling, enz.) wijst S. op het eigen karakter van het V.: Sakrament van de christelijke volwassenheid, met zijn hierbij horende taak in de gemeenschap.

P. Fransen

MORAAL

F.-M. Braun, H. Delville, A. Descamps, enz., *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, (*Cahiers de l'actualité religieuse*), Doornik, Éditions Casterman, 1954, 14.5 x 21, 292 blz., ing. 90 B. frs.

Wie tot nog toe geen bedenkingen had tegen de gang van zaken in moraal-onderwijs en moraal-theorieën, komt door dit boek misschien tot meer objectieve inzichten. Wie zich echter reeds zorgen maakte over de aderverkalking waaraan onze schoolse moraal lijdende is kan er de hartversterkende zekerheid in vinden dat er nog veel anderen diezelfde nood zien en die proberen te verhelpen. Het bevat de tekst van een twaalftal gedegen voordrachten gehouden in La Sarte. De eerste twee zetten de crisis-situatie uiteen met haar twee

hoofdkenmerken: vervreemding van het evangelie en vervreemding van de hedendaagse mens. Het antwoord daarop komt in drie geledingen: eerst in een terugkeer naar de Schrift als basis van elke katholieke moraal; vervolgens in een onderzoek naar de hedendaagse aanwinsten op psychologisch, sociologisch en filosofisch gebied; tenslotte in een poging tot vernieuwende synthese van die twee fundamentele waarden. Een samenvatting van de studies en de conclusies, tabellen der Schriftplaatsen die werden gebruikt en de namen der aangehaalde auteurs verhogen ten zeerste de bruikbaarheid. Alle bijdragen verdienen lof en overdenking. Persoonlijk ging onze voorkeur uit naar de studie van C. Spicq over de Paulinische moraal en naar die van de ongelovige Fr. Jeanson over het menselijke gedrag volgens Sartre: deze twee studies incarneren het rijkst en het zuiverst de dubbele vernieuwing die de katholieke moraal-leer nodig heeft: het evangelie kennen en de hedendaagse mens kennen. Zolang de moraal blijft bij de post-tridentijnse theologoumena en de mens der 17e eeuw raakt ze niet uit de impasse. Een boek als dit kan een flinke stap vooruit betekenen in de goede richting.

R. Lenaers

G. Kendal DOVEY, *The Sacrament of Penance*, London, Faith Press, 1954, 10.5 x 17, 103 blz., ing. 4/.

Een Anglo-Katholiek geestelijke van het „Oratory of the Good Shepherd" schrijft over de Biecht, ten zeerste aansluitend bij wat in de R.K. Kerk hierover wordt gezegd op sacramenteel, ascetisch, kerkrechterlijk en geestelijk gebied. Het werkje is vooral een vrome en zeer gepaste handleiding voor biechtvaders met vele praktische wenken en goede raad.

P. van Doornik

Fr. J. CONNELL C.ss.R., *Outlines of Moral Theology*, Milwaukee, The Bruce Publ. Comp., [2]1954, 14 x 22, XII + 247 blz., 3.75 Dollar.

Ook in Amerika groeit onder de katholieke leken de behoefte naar theologische verdieping van hun geloofskennis. Als resultaat van drie series lessen aan de „Summer School" van „The Catholic University of America" heeft de Amerikaanse moralist Pater Connell een soort lekenmoraal geschreven, die op eenvoudige maar degelijke en wetenschappelijk verantwoorde wijze de voornaamste leerstukken van de katholieke moraaltheologie bevat. Het boek is allerminst een compendium in de geest van Jone, maar slechts een summiere uiteenzetting van de hoofdzaken. Het is verdeeld in drie gedeelten: General Moral Theology; The Virtues in Particular; The Sacraments. Voor priesters bevat het niets nieuws, maar voor leken is het een geschikt hulpmiddel om hetzij door zelfstudie hetzij samen met anderen onder leiding van een priester een degelijke kennis te verwerven van de katholieke zedenleer. Technische termen worden zoveel mogelijk vermeden of duidelijk uitgelegd; de tekst is helder en niet overladen; casuistiek wordt slechts opgenomen als uitleg en toelichting.

A. v. Kol

John P. KENNY O.P., *Medische praktijk en moraal. Beginselen en toepassingen*, 's Gravenhage, N.V. Uitg. Mij Pax, 1954, 13.5 x 20, 246 blz., f 7,90.

De Amerikaanse Dominikaan Pater Kenny heeft een eenvoudige medische plichtenleer geschreven, die in al zijn beknoptheid tal van medisch-ethische problemen helder en juist behandelt. In de toepassingen is dit boekje inderdaad een betrouwbare gids, die met vrucht kan worden geraadpleegd door doktoren en verplegend personeel. Maar wat de behandeling van de beginselen betreft, stelt de S. ons teleur. Met name het eerste en tweede hoofdstuk bieden een wel zeer armzalig beeld van het christelijk zedelijk handelen. In korte trekken had hier toch wel iets anders en beters geboden kunnen worden! De vertaler P. C. Gribling O.F.M. heeft zijn werk met zorg gedaan. De vele aantekeningen, die hij aan het oorspronkelijke werk toevoegde, zijn zeer waardevol; en zijn literatuuropgave zal de Nederlandse lezer in staat stellen zich op gemakkelijke (en practisch realiseerbare) wijze nader te oriënteren omtrent allerlei kwesties, die in dit handboek uiteraard slechts beknopt besproken konden worden. Als aanhangsel zijn aan dit werk in Nederlandse vertaling toegevoegd de „Ethische en religieuse richtlijnen voor katholieke ziekenhuizen" voor de Verenigde Staten en Canada samengesteld (men vgl. het commentaar van Pater G. Kelly S.J. op deze richtlijnen, in dit tijdschrift besproken: XV, 1954, blz. 94v.). Tenslotte bevat het boek een goed personen- en zakenregister.

A. v. Kol

Paul TOURNIER, *Bijbel en geneeskunde*, Amsterdam, Uitg. W. ten Haven N.V., 1953, 15 x 25, 239 blz., ing. f 6,15, geb. f 7,90.

„Bij het licht van de Bijbel behandelt Dr Tournier de diepere problemen der geneeskunde", staat op de stofomslag van dit boek te lezen. Daarmede wordt een juiste karakteristiek ge-

geven van Tourniers jongste publicatie, waarvan de titel enigszins misleidend zou kunnen zijn. De Zwitserse medicus, in ons land reeds bekend door een drietal werken (Radicale therapie ; Techniek en Geloof ; De sterken en de zwakken), heeft thans op verzoek van enkele collega's de materie behandeld, die in 1947 besproken werd op een internationale medische conferentie te Château Bossey. Als overtuigd aanhanger van de Oxford-beweging is hij een diep gelovig man, die in zijn medische praktijk voorvechter is van „La médecine de la personne" waarin het zedelijke en godsdienstige een grote, wel wat tè grote rol speelt. Zorgvuldig heeft hij de Bijbel nagelezen op alle gegevens, die maar enige steun konden bieden voor zijn ideeën : meer *bij* het licht dan *in* het licht van de Bijbel. Zijn werk omvat vier delen : Het bijbels perspectief ; Het probleem der magie ; Leven en dood, ziekte en genezing ; De Keuze. Tal van onderwerpen en kwesties komen ter sprake, die Tournier op zijn onderhoudende wijze weet te behandelen, ofschoon niet zo sterk als in zijn vroegere boeken. Begrijpelijkerwijze heeft zijn boek een protestantse inslag, maar het is geschreven met respect voor de mening van anderen ; het katholieke standpunt, waar dit ter sprake komt, wordt juist weergegeven. Tot slot plaatsen wij een aantal kleine opmerkingen. Schr. heeft een nogal vaag begrip van genade (blz. 135vv. en 145). Het Avondmaal wordt in protestantse zin opgevat (blz. 95 en 104). Somtijds krijgt men de indruk, dat schr. geen duidelijk idee heeft omtrent de Godheid van Christus (blz. 24 en 107), maar deze indruk wordt elders weer weggenomen (blz. 109, 128, 134 en 229). Bij de teksten over het Doopsel en H. Oliesel wordt niet vermeld, dat hier inderdaad sprake is van sacramenten (blz. 122 en 190). Op blz. 125 wordt de H. Geest minder gelukkig „een integrerende kracht" genoemd. „Felix culpa" is volgens schr. een vreemde uitdrukking, waaraan hij zelf echter een zwakke verklaring geeft (blz. 138). De abortus wordt afgekeurd „behoudens zeer exceptionele gevallen" (blz. 153). T.a.v. voorbehoedmiddelen wordt het kath. standpunt juist weergegeven, maar volgens zijn protestantse opvatting wordt het gebruik daarvan als „uitzondering" mogelijk geacht (blz. 153-154). Dit zijn een aantal punten, waarbij wij een vraagteken hebben geplaatst. Overigens staat er veel in dit boek, dat wij van kath. standpunt van harte kunnen toejuichen.

A. v. Kol

KERKELIJK RECHT

Willibald M. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts,* I, *Das Recht des ersten christlichen Jahrtausends, Von der Urkirche bis zum grossen Schisma,* Wien-München, Verlag Herold, 1953, 16 x 24, 439 blz.

De laatste jaren is de kerkelijke rechtswetenschap verrijkt met verschillende belangrijke uitgaven over de geschiedenis van het recht. Niet alleen de geschiedenis der bronnen vond in Stickler een zeer goede synthese, maar ook de geschiedenis der rechtsinstituten, na de verdienstelijke werken van Zeiger en Kurtscheid, mocht zich de laatste tijd in verschillende uitstekende boeken verheugen, zoals dat van Ebers in 1950 en van Feine in 1951. Nu komt Plöchl dit alles nog eens behandelen met een treffende oorspronkelijke vue, met grote kennis van zaken, en vooral met een rustig oordeel. — Een groot voordeel is ook, dat hij telkens in het kort de bronnen-verzamelingen behandelt, waardoor men werkelijk over deze tijd van het begin tot het grote schisma een uitstekend overzicht en een heldere samenvatting krijgt.

J. Rietmeyer

R. C. Mortimer, Lord Bishop of Exeter, *Western Canon Law,* London, Adam and Charles Black, 1953, 14 x 22, 92 blz., ing. 5/, geb. 7/6.

Het angel-saksisch temperament heeft een eigen gave : speciaal moeilijke problemen concreet te benaderen van uit het leven. Schrijver werd in 1951 uitgenodigd om aan de Universiteit van California enkele inleidende lessen te houden voor de faculteiten van theologie en van de rechten. Hierin is hij prachtig geslaagd : ontstaan van het eerste recht uit de concilies en synoden, chaos en hervormingspogingen, eventueel lang niet volledig authentische rechtscollecties bij het begin van de Middeleeuwen, brede uitgroei van het recht in de dekreten en dekretalen. Van uit zijn anglikaans standpunt gaf hij verder een zeer interessant inzicht over de fundamenten, de problemen en de ontwikkeling van het kerkelijk recht in de „established Church of England", met als besluit enkele persoonlijke inzichten over de rol van het kerkelijk recht, waarin ons vooral trof zijn voorstel om het oosterse princiep van „oikonomia" consequent toe te passen. Terloops gezegd, S. vermijdt alle principiële dogmatische kwesties ; vermijdt tevens elke controverse. Tegenover de R.K. Kerk uit hij zich in een rustige toon van objectiviteit, met zelfs een discrete neiging om bij gelegenheid enkele typisch protestantse vooroordelen recht te zetten.

P. Fransen

Honorius HANSTEIN O.F.M., *Kanonisches Eherecht, Ein Grundriss für Studierende und Seelsorger,* Paderborn, Ferd. Schöningh, ^{3}1953, 11.5 x 17, 272 blz., geb. DM 8.40, ed. voor studenten DM 6.80.

Het succes van dit klein maar zeer bondig en goed gedocumenteerd handboek bewijst dat vakmensen en studenten het weten te waarderen. Auteurs als de Smet, Galtier, Knecht, Vlaming-Bender, Vromant, Sanchez werden nu geciteerd. J. B.

E. TESSON S.J., *L'Église et la rupture du lien conjugal,* (*Centre d'études Laënnec*), Paris P. Lethielleux, 1953, 12 x 19, 80 blz., ing. 200 Fr. frs.

Deze brochuur herneemt de drie artikelen die S. in *Études* 1953 over dit actueel probleem publiceerde. De titel beantwoordt niet aan de behandelde stof. S. spreekt bijna uitsluitend over de ongeldigverklaring van bepaalde huwelijken op grond van huwelijksbeletselen, verwaarlozing van de canonieke rechtsvorm of huwelijkstoestemming. Het probleem van de huwelijksverbreking door de Paus of in toepassing van het Paulinisch voorrecht wordt zo goed als niet besproken (blz. 62-65). Hierdoor ontbreekt bij deze behandeling één der voornaamste elementen van de huwelijksleer van de Kerk en wordt een zeer belangrijk probleem van de huidige pastoraal verzwegen. Betreffende de canonieke rechtsvorm zou duidelijker moeten aangestipt worden (blz. 26), dat sedert 1 Januari 1949 de canonieke rechtsvorm verplichtend is voor al wie ooit aangesloten was bij de Katholieke Kerk. De vroegere uitzonderingen, die van af 1918 tot vóór 1 Januari 1949 van toepasing waren, werden aldus opnieuw ingetrokken, met het gevolg dat soortgelijke huwelijken ongeldig zijn. Waar S. het heeft over huwelijksprocessen, moet hij oprecht erkennen dat ze al te traag worden afgehandeld. Hierbij ware het ook nuttig geweest de algemeen geldende richtlijnen te geven die dienen toegepast te worden bij gevallen van burgerlijke echtscheiding. Katholieke advokaten staan soms radeloos wegens de houding der locale kerkelijke overheden van onze katholieke landen. J. Beyer

KERKGESCHIEDENIS

Hubert VANDERHOVEN et François MASAI avec la collaboration de P. B. CORBETT. *La Règle du Maître, édition diplomatique des manuscrits latins 12205 et 12634 de Paris.* (*Les Publications de Scriptorium,* III), Bruxelles-Paris, Éditions 'Érasme', Anvers-Amsterdam, Standaard-Boekhandel, 1953, 20 x 27, 337 blz., 4 pl., ingen. f 7,25, geb. f 7,75.

De oude kloosterregel, waaraan door de karolingische kloosterhervormer Benedictus van Aniane de titel gegeven werd van *Regula Magistri* (= RM), werd tot voor kort beschouwd als een latere bewerking van de regel van de H. Benedictus van Nursia. Sinds een tiental jaren echter neigen niet weinigen ertoe (onder hen de beide uitgevers van deze band), de RM als een bron van Benedictus te beschouwen. Daarmee zou zij een buitengewoon belang krijgen voor de geschiedenis van het latijnse kloosterwezen. Om echter de verhouding tussen beide regels met zekerheid te kunnen bepalen, is het nodig een betrouwbare tekst van RM te bezitten; de bestaande uitgaven gaan terug op de tekst van Benedictus van Aniane. Hier draait nu de wetenschap in een vicieuze cirkel: want voor een kritische uitgave van RM is het noodzakelijk haar verhouding tot de regel van Benedictus vast te stellen. Reeds om deze reden is dus een kritische uitgave van de RM momenteel niet mogelijk. De eerste stap naar de oplossing zal zijn: de verschillende „staten" (om een uitdrukking te gebruiken, die door P. Henry aan de kunst van het etsen werd ontleend en voor de Plotinus-overlevering gebezigd) van RM toegankelijk te maken. — Van RM zijn drie volledige handschriften bekend: Parijs Bibl. Nat. lat. 12205 (P), München Staatsbibliothek 28118 (A), Keulen Archiv WF 231 (K). De laatste is een 15e-eeuwse copy van A, en heeft dus alleen belang voor die pasages, waar A sindsdien schade geleden heeft. Verder zijn zestien uittreksels bewaard in een oude kloosterregel, die uit fragmenten van Augustinus, RM, Basilius, Cassianus en anderen is samengesteld. Deze regel bevindt zich in Parijs Bibl. Nat. lat. 12634 (E). Twee handschriften van Würzburg en twee van Sankt Gallen bevatten bovendien de hoofdstukken 47-48 van RM. — Dom Vanderhoven en de heer Masai publiceren nu een diplomatieke uitgave van P, met collatie van A en K, en van de betreffende passages van E. De eigenlijke tekstpublicatie is verzorgd door de eerste, terwijl de tweede de studie van de codices op zich nam. Zij verwierven bovendien de medewerking van een specialist van het na-klassieke latijn, P. B. Corbett, die een studie wijdt aan de taal van beide handschriften (p. 69-93).

De uitgave biedt dus een zo zuiver mogelijke weergave van P en van E, zodat de lezer nauwkeurig weet, welke de tekst was, die het oude scriptorium verliet, waar deze handschriften werden vervaardigd. Met grote zorg is getracht, zoveel doenlijk, zelfs de uiterlijke vorm weer te geven. Alleen zijn de afkortingen (op enkele zeer vanzelfsprekende na)

opgelost, en is in de *scriptio continua* een scheiding der woorden ingevoerd (met enkele uitzonderingen, waar zulk een scheiding reeds interpretatie zou betekenen). De orthographie der handschriften is volkomen geëerbiedigd, met vergissingen en al (maar Corbett laat zien, dat niet iedere vorm waardoor wij verrast worden, een vergissing of fout behoeft te zijn: de handschriften zijn ontstaan voordat de karolingische renaissance de latijnse spelling normaliseerde). Romanisten hebben hier dus een kostbaar document van laat-latijnse spelling en zelfs uitspraak: want het overschrijven geschiedde op het gehoor, zodat bepaalde schrijfwijzen de uitspraak weerspiegelen.

Hoe belangrijk deze gegevens zijn, blijkt uit de ouderdom der manuscripten. Beiden zijn afkomstig van de abdij van Saint Germain des Prés, en vroeger van die van Corbie, waar zij zich reeds in de Middeleeuwen bevonden. Maar zij zijn in Italië geschreven. Wanneer E naar Corbie gekomen is, laat zich niet achterhalen. Voor P daarentegen kan worden vastgesteld, dat het zich kort na 700 in Italië bevond, terwijl het reeds voor het eind van die eeuw naar Corbie verhuisde; vermoedelijk kwam het in 741 naar de Frankische abdij. Toen was het handschrift echter reeds niet jong meer, en vertoonde reeds ouderdomsgebreken. Een zorgvuldige analyse voert tot de conclusie, dat P geschreven werd kort voor of na het jaar 600, en wel in Vivarium, het vermaarde klooster van Cassiodorus (p. 66). E moet elders in Zuid-Italië zijn ontstaan, en nog iets ouder zijn: eind zesde eeuw (p. 59). Daarmede komen beide manuscripten reeds in de nabijheid van Benedictus' tijd. — Tot welke conclusies dit zal voeren, kan de lezer reeds vermoeden. Doch er is nog meer: P en E vertegenwoordigen verschillende „staten" van de tekst, zodat de RM reeds in die tijd herhaaldelijk moet zijn overgewerkt. Bovendien maakt Corbett waarschijnlijk (p. 89), dat het voorbeeld van P reeds onjuiste correcties had. Alles wijst er dus op, dat RM reeds geruime tijd voor het jaar 600 moet zijn geschreven. Doch een nadere studie van deze gegevens beloven de uitgevers voor een volgend deel.

De uitvoerige prolegomena (p. 11-117) bieden tenslotte niet alleen het apparaat om de uitgave te gebruiken, maar bevatten bovendien uitvoerige en oorspronkelijke verhandelingen over de datering van de onciaal-handschriften (p. 42vv), over de oude methode van interpunctie (p. 103vv), en geven tenslotte gelegenheid om een blik te werpen in de werkplaats van de oude librarii, die erfgenamen waren van de klassieke traditie en de Middeleeuwse boektechniek hielpen voorbereiden. Deze prolegomena maken, dat het werk niet alleen van belang is voor de studie van de geschiedenis der kloosterregels en voor de romanistiek, maar bovendien voor de geschiedenis van het boek in de oudheid. Aan deze rijke inhoud beantwoordt de zeer fraaie uitgave.

P. Smulders

Theodor SCHIEFFER, *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Freiburg i. Br., Herder, 1954, 15 x 23, 326 blz., DM 15.80.

Men zou zich op het eerste gezicht kunnen afvragen, hoe het mogelijk is, om over een heilige als Bonifatius, over wie eigenlijk zo weinig bekend is, een boek te schrijven van 326 blz. We kunnen de lezer al direct geruststellen dat de schrijver van deze biographie de zaken niet eindeloos heeft uitgesponnen om aan zijn boek nu eenmaal een zeker indrukwekkend volume te geven. Men kan integendeel de schrijver dankbaar zijn voor zijn uitvoerigheid. Iedere mens, en zeker zo'n groot man als Bonifatius, kan men alleen maar ten volle begrijpen en op zijn ware grootte waarderen, als men hem ten volle in zijn tijd plaatst. Als degelijk historicus is de S. zich ervan bewust, dat alleen de „Gesamtschau seiner Zeit und seiner Welt", de figuur van Bonifatius kenbaar kan maken. Vandaar dat S. in het eerste hoofdstuk een beschrijving geeft van het christelijk Europa rond 700. Hoe er zich na de volksverhuizingen een nieuw statensysteem ontwikkelde, welke plaats de Paus en de latijnse Kerk in die dagen innam, hoe de frankische en angelsaksische landskerken zich ontwikkelden. Zeer belangrijk voor de kennis van Bonifatius' werkzaamheid is het tweede hoofdstuk, waarin de auteur laat zien hoe het christendom in het Frankenrijk de strijd om het bestaan heeft geleverd tijdens de invallen der vreemde stammen en hoe dit christendom in de 7e eeuw tot een zekere bloei gebracht werd door de gallisch-frankische en angelsaksische missionarissen. Vanuit dit alles wordt het werk van Bonifatius duidelijk. Zijn taak was het om aan de zich ontwikkelende westerse landen de weg naar de universeel-kerkelijke gemeenschap te wijzen. Bonifatius begon niet als hervormer van hetgeen onder zijn voorgangers gegroeid was, maar als heidenmissionaris, hoewel hij op dit gebied eerder voltooier dan beginnaar was. Daarna wordt hij pas — en groeit dan uit in zijn volle kracht — de voorvechter van het Romeins-kanonisch denken tegenover de gedesorganiseerde frankische kerk. Juist doordat de S. er voortdurend voor waakt om de figuur van Bonifatius in zijn tijd te plaatsen, krijgt men respect en eerbied voor het streven, werken en veelvuldig lijden van de man, die „den universalkirchlichen Zusammenhalt erneuerte". Door zijn klassiek-intellectuele aanleg en zijn grote geestelijke opvattingen „gehört er zu den bahnbrechenden

Initiatoren, zu den Baumeistern unseres Kulturkreises" en heeft zijn werk eeuwigheidswaarde.

P. Grootens

Alfons Auer, *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen nach dem Enchiridion militis Christiani des Erasmus von Rotterdam*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1954, 15 x 22.5, 260 blz., DM 15.—.

In een overzicht over de Erasmusstudie, waarmee de S. zijn boek opent, toont hij aan, dat de latere geschiedschrijvers aan de koning der humanisten meer recht doen toekomen, daar zij hem niet louter vanuit zijn verhouding tot de Reformatie beoordelen. S. wil in het bijzonder de gedachten van de jonge Erasmus betreffende de christelijke vroomheid, zoals die neergelegd zijn in het *Enchiridion*, nader onderzoeken. Daarvoor is allereerst nodig een poging door te dringen in de zo moeilijk te benaderen persoonlijkheid van Erasmus. S. doet dat langs drie categorieën van de *homo religiosus*, de *homo ludens* en de *homo duplex*. Erasmus was geen heilige, maar toch heeft hij onvermoeid de christelijke vroomheid gediend. De geestelijke ontwikkeling, die Erasmus voor het schrijven van zijn *Enchiridion* ondergaan heeft, is zeker beïnvloed door de Moderne Devotie en het italiaanse en engelse humanisme. Vooral door het contact met John Colet is hij zich van zijn meer geestelijke roeping bewust geworden. Het *Enchiridion* waarvan Erasmus hoopte dat het zou voeren tot theologisch leven, waarschuwt tegen de gevaren die het christelijk leven bedreigen, stelt de noodzaak van de strijd en geeft een beschrijving van de wapenrusting die de christenstrijder dient te dragen in gebed en studie. Aan zijn vroomheid legt hij een uitgebreide anthropologie ten grondslag. Onder de *Regulae quaedam generales veri Christianismi*, zijn canon 4, 5, 6 de belangrijkste, omdat hij daarin aangeeft, dat de grondwet van het geestelijke gelegen is in het gaan door het zichtbare naar het onzichtbare. Deze grondwet wordt voltooid in het christocentrisme van ieder vroomheidsleven, waarvoor Christus ook hét voorbeeld is. De S. gaat op al deze punten zeer uitvoerig in en zoekt voortdurend contactpunten met vroegere auteurs. — Het *Enchiridion* behoort tot de meestgelezen werkjes uit de 16e eeuw. Het heeft met recht en rede zijn voor- en tegenstanders gekend en daarom verdiende het zo'n uitgebreide studie.

P. Grootens

PROTESTANTICA

Karl Heussi, *Geschichte der theologischen Fakultät zu Jena*, (*Darstellungen zur Geschichte der Universität Jena*, Band I), Weimar, H. Böhlau, 1954, 15 x 21.5, 412 blz., DM 17.20.

Geschiedeniswerken over een universiteit zijn altijd boeiend, omdat men daarin de ontwikkeling van een wetenschap in haar geheel kan volgen. Men leert er de geschriften van de docerende professoren in het verband zien van de Universitas, waarvan zij deel uitmaakten. — Behalve het kleine, fijne werkje van Gustav Frank, gepubliceerd in 1858, was er tot nu toe geen degelijke studie over de geschiedenis van de theologische faculteit van Jena, die toch zo'n grote invloed op het theologisch denken in Duitsland gehad heeft, verschenen. K. Heussi heeft deze leemte op de hem eigen bekwame wijze aangevuld. En van des te meer waarde is zijn boek, omdat hij het uit grotendeels onuitgegeven bescheiden heeft opgebouwd. Hij heeft zich willen hoeden voor het gevaar, dat een dusdanig onderwerp meebrengt, nl. dat men niet verder komt, dan tot een opsomming en karakteristiek van de verschillende docenten. Hoewel hij voorarbeid levert voor een 120 nog te vervaardigen biographieën, wil hij niet zozeer de geschiedenis der professoren, als wel die der faculteit tekenen. „Daher habe ich — aldus het voorwoord blz. 7 — besonders ihre jeweilige Zusammensetzung (die das eigentliche Geheimniss ihrer Wirkung enthält) und deren Abwandlungen deutlich gemacht, was eine eingehende Charakteristik ihrer hervorragendsten Mitglieder keineswegs ausschloss". Ondoenlijk was het voor de auteur om de geestelijke en sociale achtergrond van de geschiedenis der theologische faculteit te bestuderen. Deze taak is weggelegd voor de historicus, die de geschiedenis van de gehele universiteit tot onderwerp van zijn speurtochten zal maken.

S. heeft zijn stof over drie perioden verdeeld: 1. Begin en eerste ontwikkeling van de theologische faculteit te Jena. — 2. De geschiedenis der faculteit in de tijd van de orthodoxie, d.w.z. gedurende de 17e en 18e eeuw. — 3. De 19e eeuw.

P. Grootens

John Foster, *Why the Church?, A Study of the Nature of the Church with special reference to the Writings of the Fathers*, London, SCM Press, 1954, 12.5 x 19.5, 112 blz., ing. 5/.

Bedenkingen van een professor in de Kerkgeschiedenis aan de Universiteit van Glasgow om de werkelijkheid van de Kerk, die in het protestantisme vooral bij de zg. sekten al te veel gedeprecieerd wordt, te revaloriseren. De Handelingen van de Apostelen, het eerste

boek van de Kerkgeschiedenis, de Evangelies, de Kerkvaders, de grote hervormers Luther en Calvijn, leren dat een christendom, dat zich niet realiseert in een kerkverband, ondenkbaar is. De kerkgeschiedenis voegt niets aan de Openbaring toe maar kan ze bevestigen, ze verduidelijken en haar waarde in het licht stellen door het ononderbroken getuigenis van nu reeds 60 generaties christenen, door aan te tonen hoe de christelijke leer op alle levensgebieden van toepasing is en het aanschijn gaf aan een echte wereldkerk. De H. Geest is niet alleen werkzaam geweest bij het inspireren van de H. Schrift. Hij is het ook in het leven van de Kerk bij het overzetten van deze Schrift, bij het uitleggen ervan en bij het verwerkelijken van haar inhoud in het persoonlijk leven van de leden van de Kerk. Schr. beschouwt ook de katholieke Middeleeuwen als een integrerend deel van de Kerkgeschiedenis. Ook na de Reformatie was de rol van een Franciscus Xaverius en van de Jesuïetenorde voor de verbreiding van het Geloof providentieel. Mistoestanden zullen er in de Kerk altijd zijn maar zij bewijzen niets tegen haar echtheid en noodzakelijkheid. De R. Katholieke Kerk heeft volgens Schr., toegegeven aan de verwereldlijking. Zij wil het Rijk Gods, dat pas later te verwachten is, nu reeds op deze wereld verwezenlijken. J. Van Torre

H. Burn-Murdoch, *The Development of the Papacy*, London, Faber & Faber, 1954, 14.5 x 23, 432 blz., geb. 42/.

Dit werk wil een positieve bijdrage leveren in de controverse tussen R. Katholieken en Protestanten, inz. Anglicanen, aangaande het primaatschap van de bisschop van Rome. Na enkele inleidende beschouwingen plaatst S. zich resoluut op het historisch standpunt. Wat leert ons de H. Schrift aangaande Petrus? Hoe hebben de kerkvaders van de eerste eeuwen deze teksten begrepen? Onder invloed van welke factoren heeft het pausschap zich dan verder ontwikkeld om eindelijk in de 19de eeuw te komen tot de definitie van de pauselijke onfeilbaarheid? Vooral voor de vijf eerste eeuwen wordt het onderzoek zeer breed opgevat, hiervoor steunend op de Dogmatische Constitutie van 1870, die zich immers beriep op het oude en algemeen aanvaarde geloof van de universele Kerk. De methode van S. is voor iedere tijdspanne weer opnieuw eerst objectief de tekst- of feitengetuigenissen aan te geven, welke door beide partijen als argument worden aangevoerd, en vervolgens daarvan eerst de katholieke en daarna de protestantse interpretatie uiteen te zetten. Onmiddellijk treft de irenische gezindheid van S. en zijn onmiskenbare bekommernis het standpunt van beide partijen objectief weer te geven. In zijn *Voorwoord* verklaart S. dat hij voor zijn katholieke interpretatie geholpen werd door een hooggeplaatste katholieke autoriteit. En toch, meen ik, is van katholieke zijde wel het een en ander tegen dit werk in te brengen. Meer dan eens zou een katholiek theoloog bij de inleidende „neutrale" uiteenzetting van teksten en gebeurtenissen sommige, in zijn opvatting belangrijke, détails hebben toegevoegd en zou hij bij de „katholieke" interpretatie in 1954 niet steeds zonder meer dezelfde stelling innemen zoals deze bij een Chapman (hoe voortreffelijk deze ook moge geweest zijn bij het begin van deze eeuw), of zelfs in een kerkelijk document, zoals de Encycliek *Satis Cognitum* van 1896, te vinden is. De Kerkgeschiedenis en de Exegese en de hierbij aansluitende katholieke Apologetica, zijn. God zij dank, springlevende en zich steeds verder ontwikkelende en verrijkende wetenschappen en ieder katholiek theoloog weet, dat zelfs in de meest plechtige kerkelijke uitspraken steeds een absoluut onderscheid dient bewaard te blijven tussen de definitieve en onherroepelijke definitie, en de voorafgaande, soms tijdgebonden en in ieder geval niet als onfeilbaar voorgehouden, consideraties en motiveringen. Wat echter bij onze auteur vooral niet voldoende tot zijn recht komt, en, gezien de gekozen methode, door de versnippering in even zoveel kleine hoofdstukjes als er getuigenissen worden aangebracht, ook niet tot zijn recht kon komen, is de bewijskracht van de door het merendeel van de hedendaagse katholieke theologen nu veel sterker dan vroeger benadrukte evolutie in de geleidelijke ontplooiing en bewustwording van het primaatschap in de Kerk. Indien men een dogma definieert als zijnde een goddelijk geopenbaarde waarheid die door het authentieke kerkelijke leergezag door een plechtige uitspraak „ex cathedra" of door een lange reeks van gewone uitspraken als zodanig aan de gelovigen wordt voorgehouden, zal een katholiek theoloog onmiddellijk toegeven dat het pauselijk primaatschap of de pauselijke onfeilbaarheid, zoals trouwens vele andere geopenbaarde geloofswaarheden, hoewel van de aanvang af bevat in de Openbaring en als zodanig impliciet geloofspunt, toch in de eerste eeuwen nog geen dogma was en dus onder invloed van allerlei factoren ook binnen de Kerk, ook door zeer eminente persoonlijkheden, in sommige van zijn consequenties kon afgewezen worden.

Een katholiek lezer krijgt nu op meerdere plaatsen de indruk dat S., zeer zeker te goeder trouw, reeds bij zijn inleidende „neutrale" uiteenzetting de „afwijzende" interpretatie voor ogen heeft, en de daarop volgende „bevestigende" katholieke interpretatie eerder ziet als een te beantwoorden opwerping, hetgeen dan in de besluitende, „afwijzende" protestantse

interpretatie, aan de hand van de meest recente protestantse auteurs, afdoend geschiedt. Toch blijft het ongetwijfeld een waardevol werk, juist omdat het in zijn klare overzichtelijkheid helder aangeeft, hoe de beste en de meest irenisch ingestelde moderne protestantse auteurs het probleem zien, en ook hoe sommige nog in meerdere katholieke handboeken voorkomende argumenten hopeloos verouderd zijn en de nu geldende protestantse interpretatie niet langer vermogen te treffen. J. Van Torre

Kenneth M. CAREY, *The Historic Episcopate in the Fullness of the Church, Seven Essays by Priests of the Church of England,* Westminster, Dacre Press, 1954, 14.5 x 22, 140 blz., geb. 8/6.

Dit werkje bevat 7 bijdragen van even zoveel Anglikaanse geestelijken, die zich zelf aanmelden als leden of oud-leden van Westcott House te Cambridge en als High Churchmen. De bijdragen vormen een systematisch geheel. Het wil een verantwoorde stellingname zijn, steunend op Bijbel, Kerkvaders en Anglikaanse kerktraditie, in de controverse die bij de Convocations van Kantelberg en York in 1955 haar beslag moet krijgen over de wijze, waarop de Church of England verder haar betrekkingen regelen zal met de tot stand gekomen verenigde kerk van Zuid India. Zoals men weet zijn sinds 1947 de meeste Anglikaanse en Methodistische kerkgenootschappen aldaar samengekomen in één kerkgemeenschap onder deze voorwaarde dat voortaan alle kerkelijke bedienaren door bisschoppen zullen worden gewijd maar dat degenen, die vóór de unie hun bediening begonnen, geen (nieuwe) wijding behoeven om hun ambt voort te zetten. Slechts enkele groepjes Methodisten en Anglikanen bleven afzijdig. Met de Lutheranen en de Baptisten werden besprekingen ingezet om tot soortgelijke overeenkomst te geraken. Nu reeds telt de nieuwe kerkgemeenschap ongeveer 1.000.000 aanhangers en meerderen, waaronder de schrijvers van ons boek, zouden dergelijke vereniging tussen de „gevestigde" en de „niet-conformistische" kerkgenootschappen van Engeland zelf met vreugde begroeten. De eigen bijdrage van dit werk in de controverse bestaat hierin dat de schr.'s vooropstellen het episcopaat niet, zoals in de High Church meestal het geval is, te beschouwen als essentieel voor de Kerk, als noodzakelijk voor het *„esse"* zelf van de Kerk, evenmin als enkel van belang voor het *„bene esse"* van de Kerk, als zijnde de beste bestuursvorm, maar als nodig voor haar *„plene esse"*. Het episcopaat werd door God zelf voor zijn Kerk gewild, het bezit theologische waarde en is uitwendig teken en instrument van éénheid en continuïteit, het vindt zijn oorsprong zo niet in de apostolische dan toch in de primitieve Kerk. Anderzijds zoals voor de andere kenmerken van de Kerk, en met name voor de vier kenmerken van het Symbolum van Nicea, moet de Kerk steeds groeien naar hun volheid toe en wettigt de deficientie van een van die kenmerken in een of ander kerkgenootschap, nog niet zonder meer het uitsluiten van dit kerkgenootschap uit de universele Kerk, zeker niet wanneer dit het episcopaat voortaan als bestuursvorm wil aanvaarden.

Uit geheel het betoog blijkt een eerder protestantse opvatting van de successio apostolica. Zo wordt gezegd dat ook bij ontstentenis van een regelmatige wijding alleen al de intentie te doen zoals de universele Kerk wil, het sacrament, b.v. de Eucharistie, tot stand brengt. Uit het Nieuwe Testament zou trouwens blijken dat aan de ambtsbedieningen in de Kerk niet zoveel waarde mag toegeschreven worden als aan de Kerk, waaraan deze onderworpen blijven, evenals de Kerk zelf ondergeschikt blijft aan het Koninkrijk Gods. Van katholiek standpunt uit beschouwd heeft deze controverse, hoewel de geldigheid van de Anglikaanse wijdingen na de uitspraak van Leo XIII volgens de meeste theologen als definitief uitgesloten dient te worden geacht, toch haar belang voor zover zij openbaart welke opvatting aangaande de natuur zelf van de Kerk bij de Anglicanen heerst. Wat meer bepaald het probleem in kwestie betreft zou een katholiek, wat de schr's van dit werk helemaal niet doen, onderscheid maken tussen de wijdingsmacht en de jurisdictionele macht van de bisschoppen, en waar deze laatste afhankelijk wordt gesteld van een erkenning van die bisschop door de universele Kerk, hierbij wijzen op de onvervangbare rol welke in dit verband toekomt aan de bisschop van Rome, die als opvolger van Petrus door Christus zelf belast werd met het jurisdictioneel primaatschap over de universele Kerk.

J. Van Torre

— John DILLENBERGER-Claude WELCH, *Protestant Christianity, Interpreted through its Development,* New York, Charles Scribner's Sons, 1954, 14 x 22, XII + 340 blz., geb. 4.50 Dollar.

— John T. MCNEILL, *Modern Christian Movements,* Philadelphia, The Westminster Press, 1954, 14 x 21, 197 blz., geb. 3.50 Dollar.

Handboeken voor studenten in de theologie, zoals deze, zouden ook wij werkelijk kunnen

gebruiken. Het eerste vooral is voortreffelijk. Wij krijgen er een haast volledig overzicht van de inwendige geschiedenis van de Reformatie, meestal op het belangrijke plan van „Faith and Order". Het eerste hoofdstuk over de historische oorzaken en aanleidingen van en tot de Reformatie geeft ons meteen door de objectieve bezadigdheid van toon en heldere overzichtelijkheid van de uitwerking een idee van wat het boek worden moet. Verder volgen wij de verschillende evoluties in de Hervorming naar de vier grote typen: Lutheranisme, Calvinisme, Anglicanisme en Anabaptisme. Wij zien de fronten verstijven in de Orthodoxie, waar de eerste ervaring verloren gaat in de preciese formulering, en waaruit het Piëtisme ontstaat en de eerste evangelische pogingen in Engeland. In de Aufklärung ontwikkelt zich de reformatie tot een bijna nieuwe religie, die zich met Schleiermacher doorzet in de geweldige beweging van het Liberalisme, met als perversie het Unitarianisme en als tegenstroom het Fundamentalisme. Ondertussen wordt de Reformatie, na lange afzijdigheid en aarzelingen, aangegrepen door een zeer dynamische zendingsgedachte, door K. S. Latourette beschreven, en die trouwens op haar beurt voor een belangrijk deel aanleiding heeft gegeven tot de moderne oecumenische beweging. Meteen ontdekken wij de speciale vormen van het Amerikaans Protestantisme, de neerslag van de sociale en economische bekommernissen van onze tijd in de „Social Gospel" van Rauschenbusch. Hieruit ontwikkelt zich ook voor een deel de nieuwe theologie van K. Barth en R. Niebuhr, die verder ook aanleunt bij een hernieuwde studie van de Schrift en van de geschriften der Oude Reformatoren. Wat het meest getuigt voor het meesterschap van beide schrijvers is het feit, dat ver van de lezer te hinderen met opsommingen van namen en boeken, zij de voorkeur geven aan een bondige studie van een typerende persoonlijkheid. Verder interesseerde ons grotelijks hun zin voor de innerlijke dialektiek van historische stromingen en tegenstromingen, die zo gemakkelijk hun eigen bedoelingen in een tweede generatie van volgelingen voorbijstreven. Zij besluiten met de vraag naar het wezen van het Protestantisme, waar zij wellicht voor een deel onder de invloed staan van P. Tillich, en zijn „Protestant Principle", met een negatief en positief aspect samengebundeld tot wat zij een „creative protest" noemen voor de heiligheid van God, de onaantastbaarheid van Christus' plaats in de geschiedenis en de onmogelijkheid iets absoluuts te erkennen aan gelijk welke menselijke vorm van gezag en religie.

Het tweede boek werd enigszins anders gedacht. S. analyseert verscheidene typen van christelijk denken en zijn: puritanisme, duits piëtisme, „evangelisme", anglo-catholicisme en R. Katholicisme. De drie eerste hoofdstukken zijn bijzonder goed: origineel gezien, uiterst genuanceerd, zorgvuldig uitgetekend op hun historische achtergrond en van binnen uit aangevoeld. De twee laatste hebben minder waarde, omdat ten slotte S. er buiten staat, zich aan sommige feiten hecht, en andere laat staan, waarvan hij de inwendige samenhang niet ziet, en dus ook niet hun betekenis.

P. Fransen

Ernst Wolf, *Peregrinatio, Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem,* München, Chr. Kaiser, 1954, 15.5 x 23.5, 358 blz., ing. DM 17.—, geb. DM 20.—.

Het wordt een gewoonte, dat bekende wetenschappers de artikels, die zij over talrijke tijdschriften verspreid hebben, tot één overzichtelijk en gemakkelijker te bereiken werk bundelen. Dit idee is niet zo kwaad, want de overvloed van tijdschriften, ook op het gebied van de theologie, is haast niet meer bij te houden. De artikels, die E. W. hier uitgeeft zijn werkelijk een heruitgave waard. Zij raken de tegenwoordig steeds belangrijker wordende studies over de ideeën van Martin Luther (Evangelium und Religion — Sein Christusverkündigung — Het probleem van het geweten — Het natuurrecht bij Thomas van Aquino en Luther — Die Sozialethik — De toediening van de Sacramenten). Men ziet alle actuele problemen. Wat bij E. W. vooral treft is zijn uitvoerige belezenheid en zijn uitgebreide kennis van de verschillende aspecten van de Lutherse theologie, zowel van de Liberale als van de Neo-Reformatorische. Wat ons nog het meest interesseerde waren de studies over de Kerk, vooral de laatste in betrekking tot het oecumenisme. Ten slotte waagt hij zich ook aan een studie over de Kerkidee in het Katholicisme. Wij kennen weinig theologen uit de Reformatie, die op dit punt zo op de hoogte zijn van de huidige R.K. literatuur. Na een uitgebreide weergave van de kritiek van M. D. Koster O.P. op de „voortheologische" mystiek rond het „Lichaam van Christus", gaat E. W. zelf verder met een eigen kritiek op wat hij noemt de „idealistische" metaphysiek van de ziel en de persoonlijkheid, die in het R.K. tot een soort verzelfstandiging van de Kerk heeft geleid. Hij wijt deze gedachte aan de invloed van de Renaissance en de Romantiek, en ziet deze gevaren ook de reformatorische leer bedreigen. Zo hij niet overal de juiste nuances begrijpt van het R.K. denken, blijft deze studie om hare openheid en diepte ook voor ons belangwekkend.

P. Fransen

Anders NYGREN, *Das lebendige Wort Gottes, Ein Hirtenbrief — Eine Laiendogmatik,* Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1952, 12.5 x 21.5, 96 blz., ing. DM 3.80.

Dora HASSELBLATT, *Der moderne Mensch und das Christentum, Eine Zeitkritische Betrachtung,* 2. Aufl., Hamburg-Volksdorf, Herbert Reich, 1954, 15 x 18, 87 blz., ing. DM 1.80.

Een Lutherse bisschop en theoloog, en een Duits-Baltische romanschrijfster, spreekster en apologete geven een kort overzicht van hun geloof op een wijze, die boven het banale uitsteekt. N. gaat uit van de notie „Boodschap", wat hem toelaat het eigene van de Lutherse geestelijke te schetsen, als Bode en brenger van Gods Woord. Verder wordt deze Boodschap gezien naar zijn inhoud, Christus, en zijn verkondiging in de predicatie, de sacramenten en het onderricht. Wij drukken vooral op zijn weergave van de natuur van het geestelijk ambt, op zijn beschouwingen over de sacramenten en de eenheid van Christus' Boodschap tegenover de veelheid van de kerken. Op een plaats lijkt hij ons voor een exegeet van zijn naam erg zwak, waar hij argumenteert uit de woorden: „Deze kelk is het nieuwe Testament in mijn bloed" en bewijst, dat een „testament" geen offer kan zijn, maar een gave (blz. 62), terwijl hij enkele bladzijden verder (69) plots ontdekt, dat het eigenlijk over een nieuw „Verbond" gaat, wat in het Oude Testament juist in een offer werd voltrokken. Dit om te bewijzen, dat Rome ongelijk heeft, waar nog eens blijkt, dat alle baten helpen, waar het tegen Rome gaat.

Het werk van D. H. is gans anders van stijl: meeslepend, overtuigend, haast bezwerend spreekt zij de moderne mens aan, en wijst hem op de fundamentele actualiteit van het Symbolum: de Schepping, de zondeval, de Verlossing in Christus, en de eenheid in de H. Geest. Het is een prachtig stuk apologetisch proza. Wij zouden ten zeerste wensen, dat onze R.K. leken ook zo over hun godsdienst zouden kunnen getuigen.

P. Fransen

Eric Waldram KEMP, *N.P. Williams,* London, S.P.C.K., 1954, 14.5 x 22.5, VII + 219 blz., geb. 21/.

N. P. Williams was een vooraanstaand vertegenwoordiger van de laatste erfgenamen van het Oxford Movement, de Liberal Catholics, die vooral in Oxford zijn blijven doorwerken na de Tractarians en de Ritualists. Fellow en Chaplain of Exeter, werd hij later Canon of Christ Church in Oxford. Theoloog met een uitgebreide kennis van de Schrift — een groot commentaar op de Romeinenbrief moet nog worden uitgegeven —, bekommerd ook om liturgische vragen, en vooral om het probleem van het kerkelijk gezag. E. W. Kemp heeft in dit boek op aanvraag van zijn vele vrienden een kort overzicht gegeven van zijn leven en zijn voornaamste werken en strevingen. Mrs Williams geeft een kort maar roerend getuigenis van de geleerde en priester in zijn familiale atmospheer. Tweederden van het hele boek bevatten verscheiden preken van W. met twee studies: Deaconesses and Holy Orders, en, Judicial Authority in the Church of England. Ook de keuze van zijn preken is zeer gelukkig en typerend. Wij horen de Engelsman in een preek over het „Christelijk Koningschap", en „The Durham Tradition"; de priester vóór de crisis van de roepingen in „The Priesthood Militant"; de Anglo-Katholiek in „The Order of the Episcopate"; de kenner van St Jan in „Spirit and Flesh"; de liberal Catholic in „Science and the Christian Doctrine of Man" en „The Splendour of the Empty Tomb".

P. Fransen

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland, 1953, Begründet von J. SCHNEIDER, und herausg. von J. BECKMANN, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1954, 15 x 22.5, XVI + 487 blz., geb. DM 30.—.

Officiële stukken, synodale decreten en gemeenschappelijke besluiten van allerlei groeperingen, open, private, en ambtelijke brieven, uittreksels uit artikelen en boeken worden door J. B. van een kort kommentaar voorzien, in bepaalde hoofdstukken opgenomen. Zo slaagt hij erin regelmatig een dikwijls belangrijk overzicht te geven van het voorbije jaar. 1953 was in West-Duitsland en de DDR voor de EKD een jaar dat rijk was aan allerlei pijnlijke en troostvolle gebeurtenissen: de plechtige „Kirchentag" van Hamburg, waaraan voor het eerst honderden uit het Oosten mochten deelnemen, de plots uitgebroken kerkvervolging in de DDR in scholen en jeugdbewegingen met op 10 Juni een even plotselinge matiging in de onverzoenlijke houding van de kommunistische gezagsdragers, als gevolg trouwens van een „koersverandering" in Moskou zelf. Gelijktijdig hiermede rukte de verkiezingsstrijd voor de algemene verkiezingen op 6 September de geloofsgenoten uit elkaar in hevige partijgangers van Niemöller en Dr Heinemann enerzijds, anderzijds van Asmussen en vooral Dr Ehlers.

Op theologisch gebied werd men het eindeloze disputeren niet moede over de mogelijkheid en de vormen van een „christelijke politiek", zowel op het nationale als internationale

plan. Een hervorming van de theologische studiën werd voorgesteld, waarbij anderen eerder de theologie zelf wilden hervormd zien. Bultmann en zijn „Entmythologisierung" werden vooral aangevallen door de VELKD en de piëtistisch georiënteerde landskerk van Wurtemberg, waarbij de faculteit van Tübingen in het gedrang kwam. Voor ons R.K. is het hele proces van de Pfarrer Baumann uiterst interessant, want al wil men het niet weten, men staat hier toch voor een bepaalde vorm van leeruitspraak en zelfs suspensie door kerkelijke gezagsdragers, en dit rond de vraag van het Pausdom en Matth. 16. Ten slotte vinden wij andere uitspraken, of althans theologische leringen en verordeningen rond het huwelijk. Op het gebied van de Kerkorde stelt zich natuurlijk steeds even dringend de vraag naar het wezen van de EKD: kerkenfederatie of kerk, en de wederzijdse betrekkingen in dit kerkelijk verband van de lutherse VELKD landskerken met de gereformeerde en geunieerde kerken. Dit heeft ook zijn oecumenisch belang. Op ditzelfde plan blijkt het maar al te duidelijk, dat de oecumenische euphorie van na de oorlog, vooral onder de drang van buitenkerkelijke factoren, meer en meer de plaats moet ruimen voor wrijvingen en botsingen met de R.K. Kerk, als bij het incident te Ochsenfurt. Zoals altijd volgen dan enkele monographieën. G. Heilfurth behandelt het tragische probleem van onze tijd: Kerk en de gemeenschap van de arbeiders, en O. von Harling het in Duitsland zo omstreden probleem van de verhoudingen tussen de Kerk en Israel. Wij krijgen hier een heel overzicht over het Jodenvraagstuk van Evangelisch standpunt uit gezien. Volgt een kort werkje van W. Holsten over de „Heidenmission". Vervolgens uitvoerige statistieken van ledenaantal, geestelijkheid en geestelijke gebouwen, en ten slotte een interessante, omdat zo gespecialiseerde reeks statistieken over het familieleven van de „Pfarrer".

P. Fransen

James H. Nichols, *Evanston: An Interpretation, The Story of the Second Assembly of the World Council of Churches,* New York, Harper and Brothers, 1954, 13.5 x 19.5, 155 blz., geb. 2.— Dollar.

Rond Evanston zullen dit jaar heel wat boeken en artikels worden geschreven. Hier hebben wij het getuigenis van een Kerkhistoricus, professor aan het „Federated Theological Seminary" van de Universiteit van Chicago. Het is een zeer leesbaar overzicht van verscheidene belangrijke aspecten, zakelijk verteld voor leek en vakman, zeer oprecht van toon, over het algemeen rustig verdraagzaam, ongeacht enkele wrange uitlatingen, waar herhaaldelijk Inquisitie wordt gebruikt voor Congregatie van het H. Officie, critisch tegenover de eigen amerikaanse vorm van Christendom en zeer gevoelig voor het verschil in concrete situatie bij verschillende kerken. Het brengt niets nieuws, laat zelfs sommige aspecten vallen, wat hij zelf trouwens toegeeft. Het meest interessante is natuurlijk het constante verwijzen naar vroeger liggende oecumenische gebeurtenissen, als de vergaderingen van Toronto, Lucknow en Lund.

P. Fransen

Anglican Congress, 1954, Report of Proceedings, August 4-13, Minneapolis, Minnesota, edited by Powel Mills Dawley, Greenwich, Conn., The Seabury Press, 1954, 15.5 x 23, XII + 276 blz., ing. 1.50 Dollar.

Het belang van deze samenkomst van 650 afgevaardigden van de gehele Anglikaanse gemeenschap blijkt reeds uit de datum — juist vóór Evanston — en uit het feit, dat het de tweede maal is sinds 1908 dat dit Congress, plaats had en wel in Amerika, waardoor nog duidelijker beklemtoond werd dat het Anglicanisme zich niet meer louter wil zien als een „Established Church" van een bepaalde natie, Engeland. Het belang wordt uitermate verhoogd door het te behandelen thema: het wezen van het Anglicanisme zelf: zijn eigen roeping, zijn eigen cultusvorm, vooral uitgedrukt in het „Prayer Book", zijn boodschap aan de wereld, zijn optreden en activiteitsvormen. Buiten het kort relaas van de publieke en religieuze gebeurtenissen op het Congress, de volledige lijst van de deelnemers, de gewone dagorde, enz., krijgen wij vooral in extenso de tekst van de meest markante inleidingen op de verschillende reeds vermelde aspecten van het grondthema, en de eindboodschap van het Congress, zoals deze na zorgvuldige besprekingen werd vastgelegd onder de vorm van besluiten, voorstellen en bezwaren. Zoals te verwachten was ging de hoofdbekommernis steeds uit naar de „centrale" positie van het A. tussen de Reformatie en Rome onder de vorm van een steeds vloeiende, vrij van alle banden gehouden „comprehensiveness", waar ten slotte alleen een Engelsman volledig aan uit kan. Men merkt tussen de regels door tekenen van betrekkelijk grote spanningen t.a.v. de „jongere kerken", zowel op het gebied van Kerkorde, als voor het zorgenkind „The Church of South India", die zich ten slotte haast volledig heeft geëmancipeerd uit de anglikaanse communie, o.a. op het gebied van liturgie, b.v. door de nieuwe „Liturgy of India", apostolaat en intercommunie. Het klimaat van de

besprekingen was uiterst hoofs, soms zelfs al te aristocratisch superieur tegenover de zo tragische problemen van onze tijd: de ontkerstening van de massa, en de bedreiging van de niet-westerse nationalismen. Dit moet evenwel niet overdreven worden, want wij vonden twee zeer openhartige en realistische inleidingen over de problemen van de christelijke familie en de positie van de christen als staatsburger. P. Fransen

WIJSBEGEERTE

Paul FRIEDLÄNDER, *Platon, I, Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*. 2. erweiterte und verbesserte Auflage, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1954, 16 x 23, 390 blz., ganzleinen, DM 28.—.

In 1928-30 verscheen de eerste druk van Friedländers Platoonwerk. Deze tweede uitgave na 25 jaar is geheel herzien en verschillende hoofdstukken verschijnen hier voor het eerst. Het eerste deel geeft ons meer de historische Platoon, zoals hij leefde en leerde in de themata van: „Mitte und Umkreis, Daimon, Arrheton, Akademie. Das geschriebene Werk, Sokrates bei Platon, Ironie, Dialog, Mythos". Het tweede deel beschouwt voornamelijk Platoon in verband met het hedendaagse denken: Bergson-Schopenhauer in verband met de intuïtie, Heidegger n.a.v. zijn foutieve etymologie van ἀλήθεια, Jaspers, de tegenwoordige stand der opinies omtrent de echtheid van Platoons brieven. Platoon als geograaf, physicus, stadsarchitect. Een hoofdstukje over de verhouding van de geschiedenisschrijver Polubios met de Platoonse Sokrates besluit het werk. Een uitvoerig overzicht der hoofdstukken aan het eind vergemakkelijkt de kennismaking, samen met een register. De notities lopen van blz. 317 tot 370 in kleine druk. — Het is overbodig te vermelden, dat wij in deze herdruk opnieuw een waardevolle gave ontvangen van de uitstekende Platoonkenner Friedländer. De S. heeft zich bovendien goed op de hoogte gesteld van de moderne interpretaties, zoals blijkt uit zijn weergave van Platoons leer en uit de uitvoerige bibliographische notities. Toch blijft het o.i. een gemis, dat de auteur in zijn speculatief inzicht niet zo sterk is als in zijn historische kennis waardoor ook de laatste soms in de synthese tekortschiet. Wij denken hier bv. aan de passages over Platoons intuïtieopvatting, over de mythe, de mystiek enz. Bij de beschouwing over Sokrates als minnaar misten wij een verwijzing naar Alkibiades' rede aan het Sumposion, die veel had kunnen verhelderen. Belangrijk daarentegen is de opmerking op blz. 31, dat Platoons zieleleer een griek veel vreemder in de oren klonk dan tegenwoordig een christen. J. Nota

Victor GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps* (*Collège philosophique*). Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1953, 14.5 x 22.5, 233 blz., ing. 900 Fr. frs.

Op meesterlijke wijze past Victor Goldschmidt in dit werk de methode toe, die hij reeds met zoveel bijval aanwendde in „Les dialogues de Platon, structure et méthode dialectique" (Paris, 1947): de studie van een wijsgerig systeem van binnen uit, op zoek naar de inwendige struktuur, die al de delen ervan onderling samenbindt. De Stoïcijnse tijdsdefinitie: „de tijd is de tussenstand van de beweging", mag dan op het eerste gezicht bijna op een onbenullig gezegde lijken en een voorwerp van tegenwerpingen en bespotting zelfs geweest zijn voor de tegenstrevers, toch reveleert zij zich in deze knappe studie als volkomen zinvol en coherent met al de andere delen en onderdelen van het stoïcijnse stelsel. Onmogelijk in een recensie ook maar bij benadering de rijke perspektieven, welke dit boek daaromtrent openstelt, uiteen te zetten: men neme daartoe het werk zelf ter hand. Laten we slechts op dit éne wijzen dat het duidelijk in het licht stelt hoe de grote stoïcijnen van het Keizerrijk: Seneca, Epiktetos, Marcus Aurelius, in wie men meestal enkel tweederangs volgelingen van de Stoa ziet, toch werkelijk het Stoïcisme en zijn wereldvisie diep in zich hebben opgenomen en weergegeven, al blijft het ook waar dat zij minder de grote theorieën en bespiegelingen ervan hebben benadrukt dan wel de meer concrete, vooral zedelijke toepassingen. Ten zeerste aanbevolen. J. De Munter

Étienne GILSON-Philotheus BOEHNER, *Geschichte der Christlichen Philosophie. Von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*. 2. neubearb. Aufl., II. Lieferung (*Die Frühscholastik*), Paderborn, Ferd. Schöning, 1953, 16.5 x 24.5, blz. 295-399, ing. DM 6.20.

In Bijdragen XIV (1953), 215 kondigden wij de eerste aflevering aan van de tweede druk van Gilson-Böhner, die nu door de nieuwe bewerking met veel meer recht Böhner-Gilson zou heten en eindigden met het uitspreken van ons ongeduld naar de volgende twee afleveringen. Aan dit ongeduld is nu tegemoetgekomen door het verschijnen van de tweede aflevering, welke de vroege scholastiek behandelt en loopt van de karolingische renaissance tot en met Hugo van St Victor. Ook dit gedeelte bezit alle goede eigenschappen van de eerste aflevering en wij blijven de hoop koesteren, dat de auteur in een volgende editie ook

wat plaats zal inruimen voor een klein oriënterend literatuuroverzicht. Bij S. Anselmus van Canterbury vonden wij tot onze verwondering op blz. 292 weer terug wat ook de eerste editie had vermeld, dat hij nl. 5 jaar tegelijk prior en abt zou zijn geweest in Le Bec. Misschien zal het jaar 1078 dat men gewoonlijk voor de abtskeuze aangeeft een gelukkiger oplossing zijn dan 1073? De benaming „Vader der scholastiek" zal iemand die anders denkt over het wezen van philosophie en theologie dan Böhner met zijn „franciscaanse" opvatting, aan Anselmus niet zo gemakkelijk toekennen.

J. Nota

Kurt SCHILLING, *Geschichte der Philosophie,* II: *Die Neuzeit,* 2. verbess. Aufl., Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1953, 16 x 23, 688 blz., pltn., leinen 32 Zw. frs. (Bd. I verscheen in 1952, 21 Zw. frs, beide delen tezamen: 48.50 Zw. frs).

Het standpunt van Kurt Schilling t.o.v. de geschiedenis der philosophie is ons reeds in de inleiding op het eerste deel der eerste uitgave (1943) bekend gemaakt. S. verzet zich daarin fel tegen degenen die naar zijn mening van de geschiedenis der wijsbegeerte een soort literatuurgeschiedenis maken. Dat is haar uitleveren aan de philologie, zoaals Zeller het deed (vgl. blz. 406 van het deel dat wij hier aankondigen). Van de andere kant wil S. toch ook niet „de anderen" vanuit het eigen gesloten systeem beoordelen in de trant van Hegel. Zijn standpunt ligt tussen beide in, met sterke neiging naar het tweede, waarbij echter de verbondenheid van de philosophie met persoon en volk zeer sterk wordt uitgewerkt. Belangrijk is ook zijn stelling, dat de algemene geschiedenis der philosophie een aparte en primaire taak heeft te vervullen, omdat pas in het geheel de delen, d.w.z. de afzonderlijke wijsbegeertes, kunnen worden begrepen. De „grondhouding" van de moderne philosophie welke in dit deel wordt behandeld, de periode van omtrent 1500-1900, is: „die Entdeckung der Natur im Menschen und ausserhalb der Menschen bei gleichseitiger Bindung seiner Seele an den jenseitigen und übernatürlichen Gott" (21). Alleen vanuit deze fundamentele houding kunnen wij het moderne denken begrijpen. Hierin is bv. voor pantheïsme geen plaats en Spinoza vormt daarom in dit tijdvak van de transcendente God een merkwaardige uitzondering. Nog merkwaardiger is wellicht het feit, dat S. meent hetzelfde van Bergson, die hij overigens via Schelling wil verstaan, te moeten constateren (170). — Het boek wordt ingedeeld in vier afdelingen: Italië, Frankrijk, Duitsland, Engeland, waarbij steeds de hele periode in deze landen wordt doorgenomen. Spinoza krijgt met een kleine rechtvaardiging zijn plaats onder de franse philosophie, Erasmus, Agricola, de Groot worden als vanzelfsprekend bij de duitse afdeling besproken. De amerikaanse philosophie heeft een apart hoofdstukje dat door Eduard Baumgarten wordt behandeld, onder de afdeling Engeland. Het aanhangsel geeft een uitvoerige opgave van literatuur, waardoor ook in dit opzicht deze tweede uitgave uitmunt boven de eerste.

Het is niet gemakkelijk over Schillings werk een oordeel te geven. Men kan het niet zonder meer aanbevelen en evenmin zonder meer verwerpen. Misschien kunnen wij het aldus het beste formuleren: Dit boek is zeer waardevol voor de deskundigen in de historie der philosophie, maar voor ieder ander beslist af te raden. De historici der philosophie kunnen hun voordeel doen met de inspirerende gedachten zowel van de grote lijnen van het werk als bij de aparte figuren. S. heeft hier vaak verrassende vondsten, die van echt inzicht getuigen en ook daar waar men dit inzicht niet deelt, tot nadenken dwingen. Daarnaast vinden wij echter zoveel eenzijdigheid, oppervlakkigheid en zelfs onjuistheden, dat iemand die niet met de gegevens bekend is door dit boek verkeerd zal worden ingelicht. Ondanks de heldere stijl kunnen wij het aan de „systematische" philosoof niet aanbevelen en nog veel minder aan de „belangstellenden". Uit de onjuistheden stippen wij er enige aan: De kwestie Galilei waarin S. Wohlwill volgt in de fameuse „vervalsing" der protocollen (46 vlgg.). De weerlegging van deze legende kunnen nederlandse lezers met een fotocopie der zgn. vervalsing vinden in het artikel van J. STEIN: De vervalsings-legende van het Galileiproces (Studiën 61, dl. 112 (1929), 85 vlgg.). Over Galilei in het algemeen en zijn waarde voor de wetenschap: E. DIJKSTERHUIS, De mechanisering van het wereldbeeld, Meulenhoff, A'dam, 1950, blz. 368-395; blz. 419-424. Met deze betere voorlichting over zo'n ongetwijfeld vervelende kwestie zal men ook een steviger argument verlangen voor de bewering, dat de philosophie niet mogelijk zou zijn geweest zonder het protestantisme, dan „das Schicksal Italiens" (180). Hiertegenover betwijfelen wij of de geloofsvrijheid in Engeland wel zo groot was (431). Maurice Blondel doceert geen pragmatische logica en is niet gestorven in 1943, maar in 1949 (171). Het thomisme is door de encycliek „Aeterni Patris" van Leo XIII beslist niet „zur dauernden offiziellen Philosophie der katholischen Kirche erklärt" (63), noch als „Kirchenlehre" (408) en deze encycliek verscheen niet in 1880 (171), maar in 1879, zoals wij weer juist lezen op blz. 63 en 408. Het katholicisme vóór en ná Trente kan heel moeilijk „seinem Geiste nach etwas durchaus verschiedenartiges" (179) genoemd worden enz. enz. Op het weergeven van de eigenlijke leer der afzonderlijke philo-

sophen kunnen wij hier moeilijk ingaan, omdat bijna steeds Schillings opinies correctie behoeven. En toch, ondanks dit alles, herhalen wij: deze geschiedenis der philosophie is voor de vakmensen een bron van inspiratie, voor de niet-vakmensen beslist af te raden.

J. Nota

S. H. M. GALAMA, *Het Wijsgerig Onderwijs aan de Hogeschool te Franeker, 1585-1811,* Franeker, T. Wever, 1954, 15.5 x 23, 355 blz., geb. f 12.—.

Dit werk stelt de lezer niet alleen op de hoogte van het wijsgerig onderwijs aan de Hogeschool te Franeker, maar geeft ook uitzicht op de beoefening der wijsbegeerte in Nederland gedurende de 17e en 18e eeuw. En dit laatste is dunkt ons nog belangrijker dan het eerste. De schrijver heeft met nauwgezette zorg alle gegevens verzameld die op zijn onderwerp betrekking hadden, deze verwerkt en heeft aldus een scherp beeld ontworpen van zijn behandelde stof. Een bibliografie van de Franekerse docenten in de wijsbegeerte alsmede van de dissertaties en gehouden disputaties vormen een gelukkige aanvulling van deze leidse dissertatie.

L. Steins Bisschop

Kurt HILDEBRANDT, *Leibniz und das Reich der Gnade,* Den Haag, Martinus Nijhoff, 1953, 16 x 24.5, VIII + 504 blz., f 26.50.

De schrijver ziet Leibniz niet op de eerste plaats als wetenschappelijk philosoof, maar als de synthese van de scheppende krachten van Europa, samen met twee andere groten: Dante en Goethe. Tegenover het gemis aan maat bij de duitsers, dat hij constateert, en het nationalisme waarin hij (helaas terecht) het grote wereldgevaar voor het heden ziet, stelt hij Leibniz de Europeaan als ons voorbeeld, die vanuit zijn liefde voor het duitse volk en duitse cultuur zich openstelde voor een nieuwe eenheid van Europa. Hij wil trachten Leibniz te doen verstaan, niet langs een misleidend kantianisme, dat veelal het uitgangspunt van de interpretaties vormde met zijn relatie tot de Verlichting, maar als de man, die vaste wortels heeft in het universele van Europa's geest. Bedoeling van het werk is de metaphysiek uiteen te zetten in haar relatie met de persoonlijkheid van Leibniz. De titel „Das Reich der Gnade" beduidt: het aardse rijk van de scheppende kracht Gods waarin wij als kinderen Gods mogen delen. Zij hangt samen met de speciale vormende taak die de S. aan Leibniz ook voor het heden toekent. Het werk bestaat uit drie delen: — I. Leibniz' leven en werk in onderlinge samenhang, — II. Nadere uiteenzetting van de leer en haar fundering. — III. Haar uitwerking in de geschiedenis, waarbij o.a. Schiller, Fichte, Schelling, Herder en Hölderlin ter sprake komen. De kritiek van Kant op Leibniz wordt nog apart uitgegeven. — Hildebrandt is ongetwijfeld goed thuis in Leibniz en verbergt zijn enthousiaste verering geenszins. Het is echter de vraag, of zijn geestdrift de vakmensen zal overtuigen, die meer gebaat zijn met een rustiger betoog, dat ook de tekorten van Leibniz weet te zien en zich niet laat hinderen door het apriori van een bovendogmatisch cultureel christendom, waardoor de S. zich blijkbaar laat leiden.

J. Nota

Dr L. DUPRÉ, *Het vertrekpunt der marxistische wijsbegeerte. De kritiek op Hegels staatsrecht,* (*Philosophische bibliotheek*), Antwerpen, Standaard-Boekhandel, 1954, 194 blz., ing. 135 B. frs, geb. 160 B. frs.

De structuur van deze doctorale thesis is zeer helder en verantwoord. In een eerste deel wordt de ontwikkeling geschetst van Marx als jong Hegeliaan, tot 1843, wanneer hij zijn critiek schrijft op een deel van de „Grundlinien der Philosophie des Rechts" (1821) van Hegel. Het tweede en voornaamste deel bevat dan de critiek op die critiek van Marx. Dit is weer onderverdeeld in drie delen over de logische, de phaenomenale en de fundamentele vervreemding in de staatsphilosophie, d.w.z. dat er achtereenvolgens wordt gehandeld over de algemene dialectische denkmethode door Hegel op het staatsphaenomeen toegepast, ten tweede over die toepassing zelf op de politieke machten (monarchie, uitvoerende en wetgevende macht), en tenslotte op Hegels theorie van de eigendom. In elk van deze drie hoofdstukken wordt uiteengezet, wat Hegel daarover heeft geschreven, wat Marx daarop heeft geantwoord en wat de schrijver van dit boek zelf over deze tegenstellingen denkt. De samenvattingen van Hegels gedachte is telkens buitengewoon helder, hetgeen wel een merkwaardige verdienste mag heten, en maar mogelijk is voor iemand, die met de dialectische philosophie zeer vertrouwd is. De kritiek van Marx wordt o.i. minder duidelijk en scherp weergegeven; hier ontbreekt enigszins de synthetische greep op de overigens soms verwarde en dikwijls zeer moeilijk te vatten redeneringen van Marx. Dat Hegel, naar Marx' overtuiging (die hij overigens reeds bij Feuerbach had gevonden) telkens aan het praedicaat de logische plaats van het onderwerp heeft gegeven, dat de „Vermittelungen" eigenlijk geen verklarende principen kunnen zijn voor de verscheidenheid van de phaeno-

menen, dat de dialectiek tenslotte de ruwste feitelijkheden nahinkt — deze drie fundamentele opwerpingen van Marx worden natuurlijk wel aangegeven, maar hun diepere zin en hun samenhang worden o.i. niet voldoende in het licht gesteld. Hierdoor ontstaat ook een zekere weifeling in de overigens zeer interessante „kritische opmerkingen", waarmee de schrijver elk der drie hoofdstukken besluit. Hij heeft de grote verdienste in het licht van een eigen philosophische synthese zowel Hegel als Marx te willen begrijpen en a.h.w. „aufzuheben". Maar de bergkam, die hij volgt, lijkt ons ietwat naar de Hegelse helling te neigen. „Met Hegel vertrekken wij", verklaart hij, „van een fundamentele identiteit van denken en zijn" (bl. 73). De „fundamentaliteit" van deze identiteit kan echter op zeer verschillende manieren worden opgevat en wie op dit stuk zonder meer „met Hegel vertrekt" loopt wel gevaar ook ergens met Hegel aan te komen. Ook het onderscheid tussen de „verstandsphilosophie" die „geen tegenstellingen kan overbruggen" en de „Vernunft" of de „rede", die dit wel kan (blz. 146, 151) lijkt ons in dezelfde richting te wijzen. We zien niet goed in hoe welke rede dan ook een ware contradictie — en deze schijnt hier bedoeld of tenminste niet uitgesloten te worden — zou kunnen „overbruggen". Enkele distincties waren hier ook niet overbodig geweest. Deze opmerkingen doen echter niets af aan onze overtuiging, dat we hier te doen hebben met een belangrijke bijdrage tot de kennis van de evolutie van het marxistisch denken in zijn zo ingewikkelde verhouding tot Hegel, van waaruit dit denken is uitgegaan.

F. De Raedemaeker

Kurt REIDEMEISTER, *Geist und Wirklichkeit, Kritische Essays,* Berlin, Springer-Verlag, 1953, 15.5 x 23, 92 blz., ing. DM 8.60.

Kurt REIDEMEISTER, *Die Unsachlichkeit der Existenzphilosophie, Vier kritische Aufsätze,* Berlin, Springer-Verlag, 1954, 15.5 x 23.5, 40 blz., ing. DM 4.80.

Op een vaak speelse toon worden in deze essays gewichtige dingen behandeld: het gaat er over niets minder dan over de objectieve waarde van het filosofisch denken. Sedert Fichte en Schelling, meent de auteur, heeft de filosofie geleidelijk haar strikt wetenschappelijk karakter verloren. Met Kierkegaard, Nietzsche en Dilthey werd dit verlies nog bevestigd. Zo is voor velen de Filosofie enkel nog een „aanleiding" gebleven om zowat op eigen houtje te filosoferen en werd de geschiedenis der filosofie „das imaginäre Museum, das dem Publikum zu andächtigem Besuch offen zu halten sei und in dem der junge Philosoph die Meister studiere, um seinen eigenen Stil zu finden". Uit deze bedenkelijke — misschien wat al te donker uitgeschilderde — situatie kan de filosofie alleen gered worden door een terugkeer naar een grotere, ja zelfs exactere wetenschappelijkheid. Om hiertoe de weg te schetsen maakt de auteur enkele steekproeven uit de verschillende soorten van kennis en onderwerpt de structuur van deze kennissoorten aan een korte analyse. Aan het licht treedt alras, dat zich zowel in het natuurwetenschappelijk, als in het mathematisch en het logisch kennen en zelfs in de zelfkennis een dubbelheid voordoet: enerzijds wordt het object, het ding of het zijn, geraakt, maar anderzijds ontwikkelt zich binnen de activiteit zelf een eigen objectiviteitsvorm. Nu wordt het zaak, deze twee aspecten niet voorbarig tot een onverdeeld inzicht te verenigen met het gevaar om onvoldoend onderkende apriorismen in de kennis te laten binnensluipen, „den Gegensatz zwischen Faktischem und Gedeutetem" op valse gronden te overbruggen en „Erfahrung und Erleuchtung", tot beider schade, in elkaar te laten verglijden. Zich gedeeltelijk bij Kant en Descartes inspirerend, meent de auteur, dat een kritisch denken een aanvang moet nemen in de ontdekking van een niet-weten, dat door opheffing van een vermeend weten ontstaat. Dit niet-weten is echter uiteraard een denken van iets, ofschoon dan van iets wat men eigenlijk niet kent. Wat niet belet, dat dit denken toch naar een zekere *Beschaffenheit* van dit iets gericht is. Een verdere explicatie van de onwaarneembare eigenschappen dezer *Beschaffenheit,* samen met die van het denken zelf, zal de weg openen tot een werkelijk wetenschappelijke filosofie.

De tweede reeks essays brengt het gestelde probleem uitdrukkelijk over naar het gebied van het existentieel denken. Na een kritisch onderzoek van Bultmann's *entmythologisierende* theologie, wordt vooral de aandacht gevraagd voor de stellingname der existentie-filosofie tegenover het positivisme. Betoogd wordt, dat de existentialistische afwijzing van het positivistisch denken hoofdzakelijk berust op een hang naar oorspronkelijkheid ten koste der objectieve zakelijkheid. Deze grondhouding zelf dient de existentie-filosofie allereerst „einer sachlichen Prüfung zu unterziehen".

De essayistische trant dezer geschriften maakt dat heel wat dingen in het vage blijven en andere te globaal worden gezegd. Wellicht ook heeft de auteur meer aanstoot genomen aan de zgn. verscheurdheid der filosofie dan nodig was. Een aantal vragen, die door zijn uiteenzetting onmiddellijk worden opgeroepen omtrent de verdere uitbouw en mogelijkheden der voorgestelde filosofische sanering zouden in ieder geval pas door een systematische uitwerking hiervan kunnen beslecht worden.

L. Vander Kerken

Hans VON HENTIG, *Die Strafe*, I. Band : *Frühformen und Kulturgeschichtliche Zusammenhänge*, Berlin, Springer-Verlag, 1954, 16 x 24, VI + 429 blz., geb. DM 36.60.

Het begrip „straf" staat sedert enkele jaren weer volop in de belangstelling zowel van juristen als van filosofen. Het is in de laatste tijd zelfs een fel omstreden begrip geworden. Door deze discussies wordt een boek als dit van v. H. zeer actueel. Met enige filosofische fundering of verklaring der straf heeft het weliswaar niets te maken, maar het onderzoekt des te accurater het fenomeen zelf van de straf, zoals zich dit in heel zijn historische verscheidenheid voordoet. Het eerste deel handelt over de oudere strafvormen, middeleeuwse en vroegere ; het tweede zal als titel dragen „Moderne Erscheinungen der Strafe". De auteur heeft het fenomeen der straf niet enkel van juristisch standpunt bestudeerd — dit standpunt is zelfs eerder bijkomstig — maar veeleer op basis van een ruimere cultuur- en godsdiensthistorische, ethnologische en sociologische belangstelling. Een enorm en betrouwbaar materiaal werd hier door jarenlange studie bij elkaar gebracht. Uit dit materiaal blijkt o.m. dat de „objectieve geest" en de menselijke vindingrijkheid zich in zake strafvormen niet onbetuigd hebben gelaten. Reeds de „soziologische Varianten der Strafe" openbaren een verscheidenheid, welke voor een fenomenologie van de straf uiterst leerzaam kan worden : vormen van collectief verantwoordelijk stellen, bestraffing van opgegraven lijken, bestraffing in effigie, straf van dieren en levenloze dingen. Maar vooral betreffende de „mechanische Varianten" werd in de loop der geschiedenis inventief werk geleverd. Aangezien de huidige strafvormen zich toch alle uit de oudere ontwikkeld hebben — in zover ze althans niet dezelfde gebleven zijn of hun vóórvormen nog overtreffen — zal het voor een juist begrip dezer moderne vormen en opvattingen niet zonder nut wezen zich van hun eigenlijke herkomst te vergewissen. We wijzen er nochtans op, dat de auteur zelf geen beschouwingen maakt hieromtrent, zelfs houdt hij zich buiten elke fenomenologische verklaring : hij geeft alleen maar feiten. Intussen wil het ons voorkomen, dat hier een massa gegevens werd verzameld, die een dergelijke verklaring zich te nutte zal kunnen maken en waarbij ook een filosofische studie, die in de moderne strafvormen naar een fijner onderscheid wil zoeken tussen recht en wreedheid, wraaklust en rechtmatige vergelding, gebaat zal zijn.

L. Vander Kerken

E. SCHRÖDINGER, *Science et humanisme. La physique de notre temps*, traduction de J. LADRIÈRE, Brugge, Desclée de Brouwer, 1954, 11.5 x 19, 128 blz., 69 B. frs.

Dit boekje geeft de Franse vertaling van een viertal voordrachten, door de bekende physicus Schrödinger in 1950 te Dublin gehouden. De titel „Science et humanisme" doelt vooral op de eerste 27 blz., waar gesproken wordt over de plaats van de natuurwetenschap in het leven van de mens en van de menselijke gemeenschap. Daarna behandelt schr. enkele belangrijke onderwerpen uit de quantumphysica, met de wijsgerige interpretaties, die daaraan gegeven worden. Aan de orde komen b.v. het wegvallen der individualiteit bij de elementaire deeltjes, de betrekkelijke waarde der modellen, de kwestie van causaliteit en determinisme. De auteur is zich bewust, dat de formulering, die de klassieke physica aan het causaliteitsbeginsel gaf, en die nauwkeurige voorspelbaarheid inhield, niet de enig mogelijke is. Dat het atomisme van Democritus de eenvoudigste oplossing zou zijn voor de moeilijkheden van het wiskundige continuum, zoals schr. meent, lijkt me niet aannemelijk. Terecht verzet schr. zich tegen de opvatting van Jordan e.a., dat slechts het indeterminisme der moderne physica het menselijk liberum arbitrium mogelijk zou maken. — Het geheel is een vlot geschreven werkje, ook voor niet-physici geschikt als eerste kennismaking met de wijsgerige problemen der nieuwere physica. Het bevat waardevolle suggesties, maar blijft dikwijls vaag en heeft niet voldoende philosophische diepgang om de problemen veel nader tot hun oplossing te brengen.

W. Welten

VARIA

Hans ZULLIGER, *Umgang mit dem kindlichen Gewissen*, Stuttgart, 1953, 13 x 20.5, 161 blz., geb. DM 11.80.

Uit Zwitserland komt deze paedagoog, die wereldfaam verworven heeft wegens zijne pogingen om de methodiek van de freudiaanse analyse op het gebied van de kinderpsychologie aan te wenden. Dit vlotgeschreven en oorspronkelijk boekje volgt dezelfde arbeidsmethode. Al blijkt hieruit dat het standpunt nogal beperkt is voor een onderwerp, dat het niet zonder metafysische en godsdienstige achtergrond kan stellen, toch loont het ruimschoots de moeite deze studie door te nemen. Z. gaat uit van het verschijnsel, dat men gewoonlijk de stem van het geweten noemt. Deze aanleg is aangeboren, meent hij. Het leven zelf is normatief. De vorming van dit geweten, dat hij verder niet bepaalt, ziet hij zich ont-

wikkelen naar de freudiaanse schemata. De eerste voorwaarde is aldus het vermogen om te beminnen, wat men omschrijven kan als de mogelijkheid om zich een offer op te leggen voor degene, die men bemint. De ontwikkeling loopt dan verder in de opvoeding door identificatie met de ouders, door introjectie van hun beeld, en door het milieu. Op deze weg geraakt hij niet verder dan het freudiaanse „Ueber-Ich", zodat wij dan ook geen mogelijkheid zien om in dit geheel een onderscheid te onderkennen tussen het zedelijk schuldbewustzijn en het fenomenaal schuldbesef, dat trouwens dikwijls langs duistere wegen in het gedrag van het kind tot uiting komt. Maar hierom toch weer is dit boekje leerrijk : ons leidend langs deze duistere paden van het kindergemoed brengt het ons voor verschillende onverwachte uitingen van een verborgen schuldgevoel, wat Z. dan geweten noemt. Als zovele gevolgen van dit slechte geweten in freudiaanse zin krijgen wij zelfverraad en zelfbestraffing, lastig humeur, dwangneurosen, criminaliteit, hysterische verschijnselen, zelfverminking, het vormen van „gangs", achterlijkheid en karakterwisselingen wat ons allemaal voorgeschoteld wordt in een levendig met paedagogische wenken verrijkt casuïstisch betoog. — Voor ernstig gevormde paedagogen, die weten, dat het freudianisme van Z. wel een beetje ouderwets is geworden, voor godsdienstleraren biedt dit boekje een nuttige lectuur over een onderwerp, dat eigenlijk nog braak ligt. A. Snoeck

Christopher DAWSON, *Europa, Wezen en roeping,* Inleiding van Prof. Dr H. BRUGMANS, Brugge, Desclée De Brouwer, 1953, 13.5 x 20, 223 blz.

Niet ieder intellectueel zal de moed of de tijd hebben het monumentale werk van DAWSON, The Making of Europe, door te werken. Voor hem heeft de auteur een korte en overzichtelijke schets van zijn grondideeën geschreven onder de titel ,Understanding Europe', waarvan dit boek de nederlandse vertaling is. Schrijver zegt zelf welke thema's hij uitwerkt, „nl. dat Europa een gemeenschap van volkeren is ; dat Europa een geestelijke eenheid is, gebaseerd op de traditie van de Christelijke cultuur ; en dat de hedendaagse opstand tegen Europa het onvermijdelijke gevolg is van het teloorgaan van zijn gemeenschappelijke geestelijke doeleinden en zijn gemeenschappelijk stelsel van zedelijke waarden, die het eens putte uit de Christelijke traditie". Wie deze thema's meesterlijk uitgewerkt wil zien leze het boek zelf, hij zal niet teleurgesteld worden. A. Fimmers

Klemens BROCKMOELLER, *Christentum am Morgen des Atomzeitalters,* Frankfurt a/M., Verlag Josef Knecht-Carolusdruckerei, 1954, 13 x 21, 263 blz., geb. DM 9.80.

B. is overtuigd, dat een nieuw geschiedkundig tijdperk is ingetreden. Hij stelt zich de vraag, hoe de Kerk haar verschijningsvormen en haar apostolaat moet ontwikkelen, om de opkomende kultuur te verchristelijken. Deze nieuwe periode wordt gekenmerkt, technisch door de ontdekking van een heel nieuwe natuurkracht, economisch door de groot-ruimte-economie met de reuzenbedrijven en de verdere ontwikkeling van de grootsteden, politiek door de onafhankelijkheid en de medezeggenschap van de Aziatische rassen in de internationale politiek (einde van het kolonialisme), sociaal door de snelle opkomst van de vierde stand, die medezeggenschap opeist in het bedrijfsleven, ideologisch door een drang naar authentieke gemeenschap, die elke verknechting uitsluit. Deze kultuurvorm betekent zoniet de ondergang dan toch een fundamentele omvorming van hetgeen we noemen de Westerse kultuur. Deze wordt gekenmerkt door de techniek van het chemisch verbrandingsproces, door nationale gesloten economieën met vrije concurrentie op de wereldmarkt, door de koloniale expansie, door de overmacht van de burgerij, en vooral door een individualisme dat alle organische gehelen ontwricht en individu tegen individu, stand tegen stand en volk tegen volk plaatst. Dit individualisme heeft een reactie opgeroepen, die tot het andere uiterste is overgeslagen, maar in de grond even individualistisch blijft : het collectivisme, dat evenmin de drager kan worden van de echte gemeenschap van de toekomst.

De fundamentele stelling van de schrijver is, dat de Kerk — en hij bedoelt per se de Katholieke Kerk — in haar verschijningsvormen, in haar theologie, haar filosofie, haar liturgie, haar ascese, haar opvoedingssysteem, haar zielzorg, zich aan de individualistische tendenzen van de burgerlijke samenleving heeft aangepast om deze te kerstenen, maar dat dit vergroeid-zijn met de Westerse kultuur op dit ogenblik voor haar het gevaar oplevert, niet ontvankelijk te zijn voor de nieuwe kultuurvorm van het atoomtijdperk, en de nieuwe tendenzen te wantrouwen of te veroordelen niet wegens haar eigen religieuse, eeuwige zending, maar wegens de tijdgebonden vormen, waarmee ze zich heeft vereenzelvigd. De Kerk moet zich dus, zoals vroeger, distanciëren van de Westerse kultuur, om de nieuwe kultuur in zich te kunnen opnemen en haar invloed in de nieuwe wereld te kunnen laten gelden. B. is geen pesimist, hij constateert immers, hoe reeds in de Kerk tendenzen te bespeuren zijn, die wijzen in de richting van een zich los maken van het individualisme van

de vroegere periode. Op theologisch gebied komt de leer van het *Corpus mysticum* meer en meer op de voorgrond; het essentiële in het christendom is niet meer de moralistische en juridische verhouding van de individuele ziel tot God, maar een heilsgebeuren dat zich in de gemeenschap der Kerk voltrekt, en waaraan de individuen deel hebben. In de kerkelijke leer van de H. Drievuldigheid, van de erfzonde en de genade, van de sacramenten wordt het accent steeds verlegd naar de gemeenschappelijke, het mystisch-reële-universele, dat zich uitdrukt in de symbolen van het *Corpus Mysticum* en de *Unio Sanctorum*. Ook in de filosofie is er een nieuwe waardering waar te nemen van het geheel t.o.v. de delen, van de gemeenschap t.o.v. de persoon. Terwijl het individu zich isoleert, wordt de persoon meer en meer beschouwd als een in gemeenschap zich ontplooiend wezen, als een ik dat samen met een gij in een „wij"-verband staat. Het adagium: de maatschappij is er voor de persoon wordt niet meer voetstoots aangenomen; de gemeenschap heeft een eigen waarde en een groter waarde dan de persoon; zij is een realiteit die de personen omvat en deze tot hun volle persoonlijkheid ontwikkelt, opdat de totaliteit d.i. de gemeenschap een volmaakte uitbeelding zou wezen in het eindige van de oneindige Goddelijke gemeenschap der H. Drieëenheid.

In de Kerk zijn dus wel de essentiële elementen aanwezig, die het haar moeten mogelijk maken het individualisme te verzaken en aan de nood aan gemeenschappelijkheid, die het nieuwe tijdperk kenmerkt, tegemoet te komen. Alleen zal zij ook in de extreme vormen, die het collectivisme heeft aangenomen, de vangstenen moeten ontdekken, die haar zullen toelaten haar boodschap van broederlijkheid voor de moderne mens verstaanbaar te maken. Men kan moeilijk duidelijker dan de schrijver het doet, de onoverschrijdbare grenzen aftekenen, die het christendom tegenover het communisme stellen, maar toch meent hij dat het niet door een uitwendige verkettering is, maar door een immanente critiek, door een verder doordenken van hetgeen er waardevols in steekt, dat men het christendom voor de nieuwe mens toegankelijk zal maken. Met Wetter neemt hij aan, dat het historisch materialisme door zijn theologie van de stof eigenlijk zeer dicht komt te staan, op dit punt, bij het realisme van de *philosophia perennis*, met Bigo meent hij, dat het communistisch staatskapitalisme tenslotte zal evolueren in de richting van het „Mitbestimmungsrecht", dat alleen reeds door dit „mede . . ." het tegendeel is van de klassenstrijd; tenslotte zal de pseudo-religie van het Marxisme als natuurlijke heilsleer zichzelf opheffen, daar het zal blijken, dat het heil van de mens, dat ook de Marxist betracht, niet op deze aarde kan worden verwezenlijkt. Er ligt in dit hoofdstuk over Christendom en socialistisch gemeenschapsideaal een optimisme en vertrouwen in de waarheid van de christelijke leer, die weldadig afsteken tegen het negativisme en het fatalisme dat sommige katholieke schriften over dit onderwerp kenmerkt.

B. past dan zijn gedachte toe op de concrete vormen van het apostolaat in de huidige Kerk, en wijst op sommige zwakke punten, die nog een te enge gebondenheid aan de Westerse cultuur verraden. Er zijn er, die niet rechtstreeks met het hoofdthema schijnen samen te hangen, zo b.v. het feit dat de vormen van de katholieke cultus, van de gebeden, de voorstelling van de Voorzienigheid, te zeer zijn afgestemd op de vrouwelijke psyche en de man minder aanpakken. Andere daarentegen raken onmiddellijk de boven uiteengezette problematiek, zoals de trage, schuchtere aanpassingen van de liturgie aan het technische tijdperk, van het apostolaat aan het feit van de grootstad, van de collectieve woongelegenheden. Het is alsof de Kerk zich eerder thuis gevoelde in agrarische en kleinburgerlijke verhoudingen en kopschuw was voor de wereld, zoals die zich in feite met reuzenschreden ontwikkelt. Het is moeilijk, op tekorten te wijzen, nieuwe vergezichten te openen zonder eerbiedwaardige en ook minder eerbiedwaardige gevoelens van traditie of van sleur en gemakzucht in het gedrang te brengen. B. doet het nochtans met een gematigdheid, die alleen hen die de zaken steeds maar op hun beloop willen laten, zou kunnen hinderen. De problemen die hier worden aangesneden zijn overigens zo talrijk, dat de schrijver zelf erkent, eerder een werkhypothese te hebben ontworpen dan een in alle bijzonderheden uitgewerkt plan. Maar voor elk onbevooroordeeld lezer zal blijken dat de schrijver daarom zich niet met oppervlakkigheden tevreden stelt, dat hij deze problemen voldoende beheerst en ze in een juist perspectief stelt. We menen dat al wie nadenkt, over de naaste toekomst van de Kerk in het „atoomtijdperk" in dit boek de passende denkrichtingen zal vinden voor deze zo ingewikkelde prognose. Dat er reeds velen tot nadenken werden gestemd, bewijst het feit, dat dit boek in een kort tijdbestek reeds een vierde uitgave heeft gekend.

F. De Raedemaeker

J. KERKHOFS S.J., *Godsdienstpraktijk en sociaal milieu. Proeve van godsdienstsociologische studie der provincie Limburg*, met een inleiding door Z. Exc. Mgr L.-J. KERKHOFS, Bisschop van Luik, (*Cahiers de „Lumen Vitae"*, V), Brussel, 1954, 15 x 23, 378 blz.

Deze studie is gewijd aan Belgisch Limburg. Hoewel de kleinste van de 9 Belgische provincies (zij telt nog geen half millioen inwoners) kwam Limburg toch ongetwijfeld voor dergelijke studie het eerst in aanmerking. Zij vormt een unicum in Europa. Samen met de aangrenzende Nederlandse provincies Noordbrabant en Nederlands Limburg biedt het een alleenstaand verschijnsel van een homogeen gebleven katholiek eiland, dat nu echter, zonder dat ongunstige sociaal-economische woelingen het tot nog toe ontwricht hebben, sinds een aanvang gemaakt werd met de ontginning van het kolenbekken in 1901 en vooral sinds het einde van de tweede wereldoorlog verrijkt wordt met de technische, sociale en culturele realisaties van onze eeuw maar tevens opengaat voor de nivellerende en ontkerstenende invloed van de moderne wereldstructuur. Na een inleidend hoofdstuk over waarde en begrenzing van de gevolgde methode wordt in een eerste deel dat de godsdienstpraktijk beschrijft achtereenvolgens behandeld de historische achtergrond, de verplichte godsdienstige handelingen zoals Zondagspraktijk, Paasplicht, Doopsel, Huwelijk en Begrafenissen, de Roepingen, de katholieke verenigingen, de Liefdadigheid, en het Parochiewezen. In het tweede deel wordt de verhouding onderzocht tussen de godsdienstpraktijk en de demografie, de economie en de politieke partijenstructuur met op het einde een klare samenvatting en enkele belangrijke conclusies. Een 20-tal, afzonderlijk bijgevoegde geographische kaartjes van de provincie met de verschillende statistische gegevens, op doorschijnend papier gedrukt zodat men ze over elkaar kan leggen, maken een nauwkeurige vergelijking onderling van deze gegevens mogelijk. Volgt dan nog een résumé in het Frans en in het Engels. Uit de studie blijkt dat er een tamelijk groot onderscheid te merken valt tussen het beter bewaard gebleven Noordelijk Kempengebied en het Zuidelijke Haspengouw dat veel meer, reeds sinds de Franse revolutie of nog eerder, beïnvloed wordt door het ontchristelijkte en Franstalige Luik. Uit het aangeboden materiaal zijn meerdere practische gevolgtrekkingen af te leiden op pastoraal gebied. Sommigen werden door de pastoors, die op de enquêtevragen antwoordden, of door schr. zelf gesuggereerd, andere zal een aandachtig lezer voor zich zelf maken. De bewering dat bij grotere nabijheid en bij vermenigvuldiging van de bidplaatsen de praktijk stijgt is in haar algemeenheid overdreven. Vijfduizend inwoners lijkt toch het maximum voor één parochie. Op de buitenparochies in tegenstelling met de stadscentra blijken de niet volgens standen georganiseerde K.A. werken de meest efficiente te zijn. Migratie en emigratie zijn voor het geloofsleven steeds zeer nadelig, wat dus de noodzakelijkheid in het licht stelt van het oprichten van industrieën ter plaatse en van een betere coördinatie van de parochies in dekenaal verband. De geestelijkheid dient de modernisatie realistisch onder het oog te zien. Dringt zich geen aanpassing op bv. wat betreft het Zondaglof, dat enkel nog door kinderen en oude vrouwen wordt bezocht ? Moet men niet een doelmatiger gebruik maken van de faciliteiten door Rome zelf verleend zoals bv. de Avondmis ? Louter negatief staan tegen sommige moderne ontspanningsvormen, die in zich niet verkeerd zijn zoals bv. film en dans, kan de toestand enkel verergeren. Men moet het christenvolk in dezen eerder opvoeden. Het komt er vooral op aan de gaafheid van het familieleven, de zin voor de familieband te beveiligen, enz., enz. Het boek werd geschreven door een vakkundige, tevens kloosterling, die de problemen van binnen uit aanvoelt, en Limburger, die zijn geboortegrond in het hart draagt. Deze drie titels waarborgen de waarde van het werk.

J. Van Torre

Josef Pieper, *Weistum, Dichtung, Sakrament, Aufsätze und Notizen,* München, Hochland-Bücherei im Kösel-Verlag, 1954, 11.5 x 19.5, 348 blz.

Onder de titel *Weistum, Dichtung, Sakrament* heeft de auteur een aantal gedachten neergeschreven, die hij in de loop der jaren verzameld heeft. Men zou ze het beste als religieuze essays kunnen karakteriseren. Het werkje laat zich dan ook het beste lezen, als men het van tijd tot tijd weer eens ter hand neemt. De eerste groep bevat opstellen over philosophie : kennis en vrijheid, het verlangen naar zekerheid, over verschillende zedelijke deugden, over Thomas van Aquine. (Ik noem slechts de voornaamste op). Het tweede onderdeel handelt over arbeid en vrije tijd, hoe de mens weer moet leren zien, over een gedicht en over muziek. In het derde deel spreekt de auteur over de H. Kerk, de H. Mis, het Priesterschap en nog enkele andere theologische onderwerpen.

P. Grootens

Romano Guardini, *Wille und Wahrheit,* Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, (1954), 12.5 x 19.5, 220 blz., Leinen DM 8.30.

In een reeks retraite-oefeningen, die de S., in 1930 en volgende jaren, voor een grote groep toehoorders heeft gehouden, en die hij nu onder de titel *Wille und Wahrheit* uitgeeft, brengt hij de retraitanten tot de inwendige rust en stilte, gefundeerd op eenzaamheid en stilzwijgen. Deze houding alleen is in staat, om het geestelijk leven tot wasdom te brengen. Zo alleen kunnen de woorden van de geestelijke waarheid in de wil worden op-

genomen en zo weer in praktijk worden gebracht. De afzonderlijke oefeningen handelen o.a. over het Beeld Gods in de H. Schrift, de ontmoeting met God in het geweten en in het christelijk handelen, over de vrijheid, de zonde, de verlossing, de tegenwoordige werking van Christus in ons en het groeien in heiligheid door de mysterievolle werking der genade. Veel aandacht heeft de auteur ook voor de verhouding ziel-lichaam, o.a. door in de retraite oefeningen te voorzien van gymnastiek, adem-, spreek-, en zangoefeningen, waarvan hij in zijn onderrichtingen het belang aanduidt. P. Grootens

Francis DEVAS S.J., *The law of love ; the spiritual teaching of —*, edited with an introduction by Philip CARAMAN S.J., New York, P. J. Kenedy, 1954, 13 x 19.5, 155 blz., 2.75 Dollar.

Pater Devas is een Engelse Jesuiet, die meer dan 25 jaar (1924-1951) de zielzorg uitoefende in de Jesuietenkerk in Farmstreet te Londen. Volgens de inleider was hij een van de meest wijze, beminde en gerespecteerde priesters van zijn generatie. Als predikant was hij zo bekend, dat men zijn preken en conferenties stenographisch opnam. Uit een bundel van 400 van op die wijze opgenomen toespraken, heeft P. Caraman passages gelicht, die hij in drie groepen heeft gerangschikt : God's mind, God's love, God's mercy. De leer van P. Devas is zeer gezond, hij houdt het veilige midden tussen gestrengheid en sentimentaliteit. Overal doorheen speelt een vleugje van de engelse humor en nuchterheid. Een aantrekkelijk boekje voor geestelijke lezing. P. Grootens

Jesuiten, Stimmen aus ihren eigenen Reihen, herausgegeben von P. SYRÉ S.J., Heft I. Köln, Verlag Styria, 1954, 15.5 x 23, 120 blz. DM 3.20.

De bedoeling van dit werkje is aan het grote publiek kennis en begrip te geven van de Sociëteit van Jesus. Het bevat 34 kleine bijdragen o.a. van mannen als Chastonay, Rahner, Lippert, Lombardi enz. De uitgever heeft niet gestreefd naar een systematische opbouw. In bonte mengeling spreken de artikelen over het leven van de orde, haar geschiedenis, haar heiligen en grote mannen, haar werkzaamheden en missies. P. Grootens

H. Urs VON BALTHASAR, *Le Chrétien et l'angoisse*. (*Présence chrétienne*), trad. de l'allem. par Claire CHAMPOLLION, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1954, 11.5 x 18.5, 120 blz., 57 B. frs.

La Prière, (*Cahiers de la Pierre-qui-vire*), Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1954, 14 x 19, 240 blz., 78 B. frs.

Soeur Geneviève GALLOTS O.S.B., *La vie du petit Saint Placide*. Préface de Marcelle AUCLAIR, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1954, 11 x 17, 228 blz., 60 B. frs.

Geneviève DUHAMELET, *Mère Marie-Xavier Voirin*, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1953, 13 x 20, 368 blz., 96 B. frs.

Une Église du silence, Catholiques de Yougoslavie, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1954, 11.5 x 18, 180 blz., 39 B. frs.

J.-M. DE BUCK, *Éducateurs à la dérive*, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1953, 12 x 19, 196 blz., 60 B. frs.

Leven in Christus, Godsdiensthandboeken onder de leiding van Dr M. VAN CASTER S.J., tweede reeks, ingekorte uitgaven met medewerking van D. VAN FRAUSUM pr., VII, *De levensgronden*, Bewerking van het IIe Handboek, 2de uitg., 1952, 64 blz., VIII, *De Levensbronnen*, Bewerking van het Iste Handboek, 2de uitg., 1952, 72 blz., IX, *De Levensvoorwaarden*, volgens het Godsdienstprogramma der Rijksscholen, 1952, 96 blz., X, *De Kerk, De Levensgemeenschap*, Bewerking van het IVde Handboek, 1951, 80 blz., 13.5 x 21, ing. resp. 24, 24, 35 en 35 B. frs.

Ignace DE SUTTER, *Inleiding tot het muziekbeluisteren*, Beknopt handboek voor algemene muziekcultuur ten gebruike van de hogere klassen in het middelbaar en normaal onderwijs, IIde deel, *Van Schubert tot Hindemith*, Brugge, Desclée de Brouwer, 1954, 15.5 x 21.5, 160 blz., ing. 60 B. frs, geb. 90 B. frs.

STRAF- EN DWANGWETTEN

Onder bovenstaande titel bedoelen wij in deze studie het probleem van de zgn. leges mere poenales aan de orde te stellen. Onder leges mere poenales pleegt men die strafwetten te verstaan, die op het stellen of nalaten van een bepaalde handeling een straf stellen, maar niet in geweten tot het stellen resp. nalaten van die handeling verplichten. De vraag, of men ook bepaalde strafwetten, die de burgerlijke overheid uitvaardigt, als leges mere poenales mag aanmerken, is ongetwijfeld een eeuwenoude strijdvraag — een probleem, waarover de discussies nog steeds voortduren en dat in de laatste decennia, vanaf het verschijnen van de studies pro et contra van A. JANSSEN [1]) resp. van G. RENARD [2]), opnieuw actueel geworden is. Voorzeker kunnen wij in de zo langdurig voortgezette discussies een ontwikkeling van de sententies voor en tegen aanwijzen, maar au fond is toch de oorspronkelijke tegenstelling dezelfde gebleven. Welnu, dit standhouden van de oorspronkelijke tegenstelling, ook zelfs tussen voor- en tegenstanders uit een zelfde, b.v. de thomistische school, en de modificaties van eigen sententie, waartoe de voor- en tegenstanders elkaar wederzijds noopten, dringen het vermoeden naar voren, dat beide tegengestelde meningen elementen bevatten, die in een adaequate oplossing van het probleem niet gemist kunnen worden. Daarom willen wij in deze studie van het probleem uitgaan van de traditioneel tegenover elkaar staande sententies. Onze bedoeling is hierbij geenszins een historische behandeling van het probleem te geven, maar aan de hand van de leer van de voornaamste voor- en tegenstanders de elementen naar voren te brengen, die wij voor de opbouw van onze eigen sententie nodig hebben.

Vandaar dat wij in het eerste gedeelte van deze studie zullen trachten vast te stellen, wat de leer van de leges mere poenales eigenlijk inhoudt, hierbij vooral lettend op: haar historisch ontstaan, de feitelijke invloeden die haar zo algemene verbreiding en toepassing stimuleerden, haar adaequate uitwerking in de rechtsleer van SUAREZ, haar latere modificaties. Onze bezwaren tegen deze leer zullen ons vanzelf overvoeren naar het tweede gedeelte van onze studie, waarin wij de leer van enige thomistische tegenstanders zullen bespreken, in het bijzonder zoals deze werd uitgewerkt door G. RENARD. Een terugblik op de leer van de voorstanders der leges mere poenales zal onze aandacht vestigen op enige reële aspecten van het probleem, die de thomistische tegenstanders o.i. onvoldoende tot hun recht doen

---

[1]) A. JANSSEN, *Les lois pénales, notion, possibilité, existence,* in *Nouv. Rev. Théol.* 50 (1923) 113-124; 232-243; 292-303; *De lege mere poenali,* in *Ius Pontificium* 4 (1924) 119-127; 5 (1925) 24-32; *De lege mere poenali,* in *Monographiae Iuridicae ex Ephemeride Ius Pontificium excerptae,* series I, fasc. V, 1925.

[2]) G. RENARD, *La valeur de la loi,* Paris, 1928, p. 183-230; *La théorie des leges mere poenales,* Paris, 1929.

komen. Mitsdien willen wij in het derde gedeelte van onze studie trachten om datgene, wat wij in de leer der leges mere poenales als juist en waar menen te moeten aanmerken, in de thomistische wetsopvatting te integreren door op grond zelf van deze wetsopvatting naast strafwetten in eigenlijke zin ook dwangwetten te onderscheiden.

I

Om tot een goed begrip van de wetsopvatting, die aan de leer der leges mere poenales ten grondslag ligt, te komen, willen wij uitgaan van de bespreking van enige decisieve momenten uit de geschiedenis van het ontstaan en de ontwikkeling van deze leer.

Zoals bijna alle auteurs, die over de leges mere poenales schreven, vermelden en zoals V. VANGHELUWE [3]) metterdaad historisch aantoonde, vinden wij de eerste uitdrukkelijke qualificatie van verordeningen als wetten, die wij volgens de later gebruikelijke terminologie leges mere poenales noemen, in de *Prologus constitutionum Ordinis Praedicatorum*, zoals deze op het in 1236 te Parijs gehouden generale kapittel van deze Orde als volgt werd geredigeerd: „Ut igitur unitati et paci totius Ordinis provideamus, volumus et declaramus ut constitutiones nostrae non obligent nos ad culpam, sed ad poenam, nisi propter praeceptum aut contemptum" [4]).

Deze schikking van de Proloog gaat klaarblijkelijk uit van de suppositie, dat de betreffende wetgever over de bevoegdheid beschikt te bepalen, of hij zijn onderdanen al of niet in geweten tot het stellen of nalaten van bepaalde handelingen verplicht. Een bevoegdheid, die de wetgever in een religieuze orde o.i. inderdaad bezit. Immers bij het persoonlijk of in gemeenschap nader regelen van onze verhouding tot God, wat die punten betreft, waartoe wij niet reeds krachtens een bestaande wet in geweten verplicht zijn, komt het uiteraard aan de persoon zelf resp. aan de gemeenschap, d.i. aan haar overheid, toe te bepalen, of men zich al of niet in geweten verplicht.

Maar zoals uit onze verdere uiteenzettingen zal blijken, blijven ook bij de overdracht van de leer der leges mere poenales naar het gebied van de staatswetgeving de voorstanders van deze overdracht hun leer op diezelfde suppositie betreffende de bevoegdheid van de wetgever baseren — terwijl het principiële verzet der tegenstanders ook juist deze suppositie zal betreffen, waarop de leer vanaf haar eerste ontstaan berust en die volgens deze tegenstanders de mogelijkheid van leges mere poenales tot de wetgeving van een religieuze gemeenschap beperkt. Vandaar dat het eerste verschijnen der leges mere poenales in de context van de wetgeving van een religieuze orde voor ons probleem inderdaad van kapitaal belang is.

Een tweede moment uit de geschiedenis van de leer der leges mere poenales, waarop wij de aandacht willen vestigen, is de feitelijke overdracht van deze leer naar het gebied van de staatswetgeving.

---

[3]) V. VANGHELUWE, *De lege mere poenali*, in *Eph. Theol. Lov.* 16 (1939) 384-388.

[4]) *Expositio super constitutiones Fratrum Praedicatorum*, in *B. Humberti de Romanis Opera de vita regulari*, ed. curante F. J. J. BERTHIER, Romae, 1888-1889, t. II, p. 45.

Deze overdracht wordt in de loop van de 14e-16e eeuw geleidelijk voorbereid en voltrokken enerzijds door de canonisten in hun interpretaties van de Libri Decretalium en anderzijds door de zgn. summisten, de schrijvers van de Summae Confessorum seu Summae Casuum Conscientiae. Uiteraard is de belangstelling van al deze auteurs primair op de practijk gericht en vindt men bij hen geen diepgaande speculatieve beschouwingen, maar brengen zij geleidelijk aan de essentiële elementen der leer bijeen, die de summist ANGELUS DE CLAVASIO O.F.M. (1411-1495) in zijn *Summa Angelica* [5]) bereids synthetisch weet samen te vatten. Deze synthese wordt dan tenslotte voltooid door de theoloog ALFONSUS A CASTRO O.F.M. (1495-1558) in zijn monographie *De potestate legis poenalis* [6]) — een werk, dat de naaste voorbereiding vormt op de volledig uitgewerkte verantwoording der leer binnen het geheel van de rechtsleer van FRANCISCUS SUAREZ S.J. (1548-1617) [7]).

In dit ontwikkelingsproces kwamen in het bijzonder verscheidene canonisten, zoals b.v. IOANNES DE IMOLA († 1436) [8]), en ook de theoloog IOANNES GERSON († 1429) [9]) tot excessief lakse sententies, die alle door de burgerlijke overheid uitgevaardigde strafwetten tot leges mere poenales degradeerden, terwijl de canonist LUDOVICUS GOMEZ († 1553) als algemene stelregel poneerde: „Habemus regulam iure probatam, quod quis licite dicitur facere contra legem, quando pro illo actu poena imponitur" [10]).

Op de sententies van de latere summisten heeft in het bijzonder de leer van HENRICUS GANDAVENSIS († 1293) een zeer grote invloed uitgeoefend, en wel voornamelijk in de weergave, waarin ANGELUS DE CLAVASIO die leer opnieuw naar voren bracht. Immers vanaf het verschijnen van de *Summa Angelica* grijpen alle summisten op de leer van HENRICUS GANDAVENSIS terug en wordt HENRICUS GANDAVENSIS algemeen beschouwd als degene, die de overdracht van de leer der leges mere poenales naar het gebied der staatswetgeving inleidde. Ongetwijfeld heeft ANGELUS DE CLAVASIO de leer van HENRICUS GANDAVENSIS zeer onvolledig en onnauwkeurig weergegeven, maar toch is het juist deze weergave, waarop ook andere belangrijke summisten, zoals b.v. de zo felle tegenstander van ANGELUS DE CLAVASIO: SYLVESTER DE PRIERIO O.P. († 1523), zich baseren, zodat ALFONSUS A CASTRO dan ook aan SYLVESTER DE PRIERIO kon verwijten: „Propter quod ego vehementer suspicor Sylvestrum non legisse ipsum Henricum, sed solum quosdam illius centones, quos in Summa Angelica citatos invenit" [11]).

Ten onrechte schrijven aldus ANGELUS DE CLAVASIO [12]) en SYLVESTER DE

---

[5]) ANGELUS DE CLAVASIO, *Summa Angelica de casibus conscientiae,* Nurenberge, 1488.

[6]) ALFONSUS A CASTRO, *Opera,* Matriti, 1773, *De potestate legis poenalis,* Lib. duo.

[7]) FRANCISCUS SUAREZ, *Opera omnia,* t. V, Parisiis, 1856, *Tractatus de legibus,* lib. V, cap. 4, ss., p. 423, ss.

[8]) IOANNES DE IMOLA, *Commentaria seu Lectura in tres libros Decretalium,* t. II, Lugduni, 1549, lib. II, *De Iureiurando,* cap. Cum contingat, n°. 36, fol. 136a.

[9]) IOANNES GERSON, *Opera,* t. II, Parisiis, 1606, Pars III, *Liber de vita spirituali animae,* lect. 4, cor. 1, col. 200.

[10]) LUDOVICUS GOMEZ, *Commentaria in nonnullos libri Sexti Decretalium titulos,* Lugduni, 1546, De Constitut., c. 2, n°. 60, p. 176, s.

[11]) ALFONSUS A CASTRO, *op. cit.,* lib. I, cap. 9, p. 293.

[12]) ANGELUS DE CLAVASIO, *op. cit.,* verbum Pedagium, q. 6, fol. 224b.

PRIERIO [13]), maar ook ALFONSUS A CASTRO [14]), aan HENRICUS GANDAVENSIS de onderscheiding toe van de leges mere poenales als een onderscheidene klasse van strafwetten zowel op het gebied van de religieuze orde-regels als ook op dat van de burgerlijke en kerkelijke wetgeving. Deze onderscheiding is echter bij HENRICUS GANDAVENSIS niet te vinden. Integendeel. in zijn *Quodlibeta* [15]) beklemtoont HENRICUS GANDAVENSIS nadrukkelijk, dat religieuze orde-regels, in het bijzonder die van St. AUGUSTINUS, in geweten verplichten en hoewel hij de mogelijkheid van bijzondere schikkingen — zoals b.v. van de boven geciteerde Proloog — niet ontkent, laat hij deze uitdrukkelijk buiten beschouwing: „hoc videant illi quorum interest: hoc enim consistit in facto" [16]). Wel wijst hij er echter op, dat er onder de religieuze orde-regels ook regels zijn, die punten betreffen, die op zich genomen van weinig belang zijn en afgezien van de regel niet in geweten verplichten. Van deze regels nu zegt hij, dat wanneer het niet passim en lichtzinnig geschiedt, maar op grond van een aan de gestelde straf geproportioneerd redelijk motief, men deze regels in afzonderlijke gevallen zonder gewetensschuld kan overtreden, indien men althans bereid is de gestelde straf op zich te nemen [17]). Hier is dus voorzeker geen sprake van leges mere poenales, zoals de boven genoemde auteurs meenden, maar van wetten, die wel degelijk in geweten verplichten tot het stellen of nalaten van een bepaalde handeling, ook al kan men onder bepaalde voorwaarden deze regels in afzonderlijke gevallen zonder gewetensschuld overtreden. Welnu, aan de uiteenzetting van deze sententie voegt HENRICUS GANDAVENSIS de opmerking toe: „et simile est de statutis principum et praelatorum in consimili materia" [18]) — een toevoeging, die, omdat men het voorafgaande ten onrechte begreep als een karakterisering van bepaalde regels als leges mere poenales, HENRICUS GANDAVENSIS deed beschouwen als de eerste, die de leer der leges mere poenales ook toepasselijk verklaarde op het gebied van de burgerlijke en de kerkelijke wetgeving.

Vervolgens willen wij nog wijzen op enige gegevens uit de eigen historie van enige essentiële elementen, waaruit de summisten hun leer der leges mere poenales opbouwden.

Behalve de reeds boven besproken bevoegdheid van de wetgever om te bepalen, of zijn verordeningen al of niet in geweten verplichten, is voorzeker ook het strafbegrip, dat de leer der leges mere poenales veronderstelt, een essentieel element van deze leer. Het gaat hier immers over het opleggen van straf zonder dat er morele schuld aanwezig is. Reeds in de *Summa* van S. RAYMUNDUS DE PENNAFORT O.P. († 1275) [19]), d.i. in de allereerste

---

[13]) *Summa Sylvestrina quae Summa Summarum merito nuncupatur*, Antverpiae, 1581, Pars secunda, verbum Inobedientia, p. 33, s.

[14]) ALFONSUS A CASTRO, *op. cit.*, lib. I, cap. 9, p. 288.

[15]) *Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandavo*, Parisiis, 1518.

[16]) HENRICUS GANDAVENSIS, *op. cit.*, Quodl. VI, q. 17, fol. 238b.

[17]) HENRICUS GANDAVENSIS, *op. cit.*, Quodl. III, q. 22, fol. 82a-82b.

[18]) HENRICUS GANDAVENSIS, *op. cit.*, Quodl. III, q. 22, fol. 82b.

[19]) S. RAYMUNDUS DE PENNAFORT, *Summa*, iuxta editionem anni 1720 quam HONORATUS VINCENTIUS LAGET procuravit, Veronae, 1744.

summa casuum, wordt een dusdanige straf gerechtvaardigd op grond van de door ons in de volgende tekst van deze summa gecursiveerde rechtsregel: „Nota etiam hic propter continuationem materiae sex casus, in quibus aliquis *punitur* quotidie iuste, ac licite *sine culpa, sed non sine causa*. Unde versus: Paupertas, odium, favor, et vitium, scelus, ordo, — Personas spoliant, et loca iure suo" [20]).

Volgens V. VANGHELUWE [21]) ontleende S. RAYMUNDUS deze rechtsregel waarschijnlijk aan een glossa ordinaria in *Decretum Gratiani*: „... privatur iure suo sine culpa sua... numquam tamen sine causa" [22]) — een glossa omstreeks 1234 opgesteld door IOANNES TEUTONICUS (†1246), die zich hierbij waarschijnlijk liet inspireren door de tekst zelf van de *Decretales Gregorii IX*: „Quoniam in coniugio multi casus occurrunt, in quibus coniuges sine culpa, sed non sine causa, continere coguntur..." [23]).

Ook St. THOMAS [24]) en HENRICUS GANDAVENSIS [25]) passen deze rechtsregel toe en in 1298 wordt zij officieel opgenomen onder de regulae iuris in Sexto *Decretalium Bonifacii VIII*, en wel in de volgende authentieke redactie: „Sine culpa, nisi subsit causa, non est aliquis puniendus" [26]). Wij vinden dan ook deze rechtsregel telkens weer terug bij alle summisten en algemeen wordt zij gebruikt om het opleggen van straffen te rechtvaardigen in die gevallen, waarin geen morele schuld aanwezig is — in het bijzonder ook om de leges mere poenales als strafwetten te rechtvaardigen.

Een ander essentieel element van de leer der leges mere poenales, zoals zij door de summisten werd uitgewerkt, is de verplichting in geweten tot het aanvaarden van de straf. De summisten, die het bestaan of de mogelijkheid van leges mere poenales bepleiten, beschouwen deze verplichting als een essentieel element van hun leer op grond van hun overtuiging, dat een wet geen wet zou zijn, indien zij niet op de een of andere wijze in geweten verplicht. Op de zo algemene aanvaarding van deze stelling heeft ongetwijfeld St. THOMAS een grote invloed uitgeoefend door zijn leer, dat iedere rechtvaardige menselijke wet als zodanig een participatie is aan de eeuwige wet en dan ook als zodanig deel heeft aan de in geweten verplichtende kracht van die eeuwige wet [27]). Vandaar dat de summisten, die leges mere poenales aanvaarden, d.w.z. wetten, die niet in geweten verplichten tot het stellen of nalaten van een bepaalde handeling, er zo nadrukkelijk aan vasthouden, dat deze wetten wel degelijk in geweten verplichten tot het aanvaarden van de straf.

Van bijzonder belang voor de nadere bepaling van deze verplichting is de

---

20) S. RAYMUNDUS DE PENNAFORT, *op. cit.*, lib. III, tit. 32, De Poenis, § VI, p. 375.

21) V. VANGHELUWE, art. cit., 410, ss.

22) *Decretum Gratiani*, Venetiis, 1595, C. 6, D. XXII, glossa in verbum Priusquam, p. 96.

23) *Decretales D. Gregorii Papae IX*, Venetiis, 1595, C. 5, X, Ut lite non contest., lib. II, tit. 6, p. 411.

24) S. THOMAS, *Summa Theologica*, II-II, q. 108, a. 4 in c. et ad 2.

25) HENRICUS GANDAVENSIS, *op. cit.*, Quodl. III, q. 22, fol. 82a.

26) *Liber Sextus Decretalium D. Bonifacii Papae VIII*, Venetiis, 1595, Regula Iuris XXIII, p. 551.

27) S. THOMAS, *op. cit.*, I-II, q. 96, a. 4.

vraag, of men tot het aanvaarden van de straf pas in geweten verplicht is post condemnationem iudicis. Wat deze vraag betreft, lezen wij reeds in een glossa in *Summam S. Raymundi,* dat men tot het op zich nemen van geldboeten en lijfstraffen in geweten pas verplicht is post condemnationem iudicis [28]. Deze glossa, die men eertijds ten onrechte aan IOANNES DE FRIBURGO O.P. († 1314) toeschreef, werd omstreeks het midden der 13e eeuw opgesteld door GUILLELMUS REDONENSIS [29] en is waarschijnlijk geïnspireerd door een glossa ordinaria in *Decretum Gratiani* [30], opgesteld door IOANNES TEUTONICUS en voltooid door BARTHOLOMAEUS BRIXIENSIS († 1258) — naar welke glossa in *Decretum Gratiani* ANGELUS DE CLAVASIO dan ook uitdrukkelijk verwijst [31]. De glossa in *Summam S. Raymundi* werd door alle summisten getrouw overgenomen en gevolgelijk ook in de leer der leges mere poenales geïntegreerd, zodat de summisten, die deze leer voorstaan, het aanvaarden van de straf dan ook in geweten pas verplichtend achten post condemnationem iudicis.

Onder de factoren, die op de ontwikkeling en de verbreiding van de leer der leges mere poenales een grote invloed uitoefenden, noemen wij in chronologische volgorde op de eerste plaats het voorschrift van het IVe Concilie van Lateranen (1215) betreffende de jaarlijkse biecht [32]. Dit voorschrift deed de behoefte ontstaan aan practische handboeken voor de biechtvaders. Aan deze behoefte trachtten de summisten te voldoen door het schrijven van hun Summae Casuum, waarin zij bij het beantwoorden van de gewetensvragen betreffende de naleving van de diverse wetten de leer der leges mere poenales ontwikkelden.

Een tweede factor van groot belang was ongetwijfeld de leer der legisten betreffende de absolute macht der vorsten. Deze door het Romeinse recht geïnspireerde leer baseerde de verplichtende kracht der wetten op de wil van de vorst: „Quod principi placuit, legis habet vigorem". Tegenover de absolutistische aanspraken, waartoe deze wetsopvatting noodzakelijk leidde, trachtten vele summisten door middel van de leer der leges mere poenales het geweten der onderdanen veilig te stellen. Uitgaande van dezelfde, zo geheel en al aan de tijdgeest beantwoordende, voluntaristische wetsopvatting als de legisten, namelijk dat de wil van de wetgever de verplichtende kracht van de wet bepaalt, concludeerden deze summisten, dat men dan ook aan een wet geen andere verplichtende kracht moet toekennen, dan de wetgever zelf bepaalt: wil de wetgever de naleving van zijn wet slechts afdwingen door het stellen van positief-rechterlijke strafsancties en aldus de verplichting in geweten beperkt houden tot het aanvaarden der straf, dan is die wet ook slechts een lex mere poenalis.

Een derde factor, die onmiddellijk uit de ontwikkeling van de absolute

---

28) *Glossa in Summam S. Raymundi,* lib. II, tit. 5, § X, q. 3, p. 168.
29) Cf. R. COULON, art. *Guillaume de Rennes,* in *Dict. Théol. Cath.,* t. VI, col. 1980, s.
30) *Decretum Gratiani,* Can. 11, Fraternitas, C. XII, q. 2, glossa, p. 920, s.
31) ANGELUS DE CLAVASIO, *op. cit.,* verbum Pedagium, q. 6, fol. 224b.
32) Cf. H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum,* n°. 437.

macht der vorsten voortvloeide, was de steeds toenemende bemoeienis van de burgerlijke overheid met alle gebieden van het maatschappelijke leven. Ook hier trachtten vele summisten door middel van hun leer der leges mere poenales het geweten der onderdanen voor de overlast van het zich steeds uitbreidende aantal wettelijke regelingen te vrijwaren. Omdat ook in de volgende eeuwen het aantal wettelijke regelingen nog voortdurend bleef toenemen, bleef deze factor ook in die volgende eeuwen de verbreiding van de leer der leges mere poenales stimuleren.

Een vierde belangrijke factor was de speculatieve uitwerking van de leer der leges mere poenales in de rechtsleer van SUAREZ. Zowel de volledig uitgewerkte verantwoording der leer binnen het kader van deze zo degelijk uitgebouwde rechtsleer als ook het grote gezag van SUAREZ hebben er ongetwijfeld zeer veel toe bijgedragen om de leer der leges mere poenales algemeen ingang te doen vinden.

Een vijfde factor, die vooral na SUAREZ zijn invloed meer en meer deed gelden, was de groeiende tendens naar een scheiding van de rechtsorde en de morele orde, m.a.w. naar een volledig autonome rechtsorde. Deze tendens culmineerde tenslotte in de scheiding van recht en moraal, zoals KANT haar uitwerkte. Op analoge wijze als de summisten tegenover de leer der legisten, reageerden nu ook de moralisten tegenover de autonome kantiaanse rechtsopvatting en trachtten ook zij juist door middel van de leer der leges mere poenales het geweten der onderdanen veilig te stellen t.o.v. de eigengereide aanspraken van de volledig autonoom gestelde rechtsorde: wil de wetgever zijn wetten volledig autonoom stellen, onafhankelijk van de morele orde, dan zal hij uiteraard ook geen beroep kunnen doen op het geweten van zijn onderdanen om de wet te onderhouden, maar zijn hoop alleen kunnen stellen op zijn positief-rechterlijke strafsancties, m.a.w. dan moet hij ook verwachten, dat men zijn wetten slechts als leges mere poenales opvat.

Nadat wij in het voorafgaande uit de historische ontwikkeling van de leer der leges mere poenales die punten naar voren hebben gebracht, die wij voor een goed begrip van de inhoud en de strekking der leer van belang achten, willen wij nu die leer beschouwen in de volledig ontwikkelde vorm, waarin SUAREZ haar uitwerkte in zijn rechtsleer en waarin zij daarna door nagenoeg alle moralisten werd overgenomen en toegepast.

De grondgedachte van de rechtsleer van SUAREZ menen wij kortelijk te kunnen samenvatten in de door SUAREZ zelf zo kernachtig geformuleerde stelling: „Voluntas legislatoris est intrinseca forma et anima legis" [33]. Volgens SUAREZ is de wet dan ook wezenlijk een act van de wil [34] en onder de argumenten, die hij aanvoert om deze stelling te bewijzen, is voorzeker een der belangrijkste het argument, dat de wet haar verplichtende kracht ontleent aan de wil van de wetgever: „Secunda est habere vim obligandi, quae proprie est in voluntate, et non in intellectu" [35] — een argument,

33) SUAREZ, *op. cit.*, lib. III, cap. 20, n°. 3.
34) SUAREZ, *op. cit.*, lib. I, cap. 5.
35) SUAREZ, *op. cit.*, lib. I, cap. 5, n°. 15.

waarop SUAREZ bij de nadere toelichting van zijn stelling herhaaldelijk teruggrijpt: „obligare autem per legem est effectus moralis, et pendens ex voluntate legislatoris" [36]) — „At vero obligatio legis non nisi ex voluntate legislatoris oriri potest, et ideo actus ille voluntatis necessarius est" [37]). Vandaar dat SUAREZ aan de wil van de wetgever niet alleen de bevoegdheid en taak toekent om de inhoud van de wet te bepalen, maar ook om aan de wet haar verplichtende kracht te verlenen [38]) en nader te bepalen, waartoe en op welke wijze deze verplichtende kracht zich uitstrekt, waarbij SUAREZ m.n. ook op de leges mere poenales wijst [39]).

Wanneer wij ons nu herinneren, dat de leer der leges mere poenales vanaf haar eerste ontstaan berustte op de suppositie van diezelfde bevoegdheid van de wetgever betreffende de verplichtende kracht van zijn wetten, dan kunnen wij met reden verwachten, dat deze leer zich harmonisch in de rechtsleer van SUAREZ zal laten integreren. Metterdaad werkt dan ook SUAREZ de leer der leges mere poenales ex professo als een integrerend deel van zijn rechtsleer uit in het vijfde boek van zijn tractaat *De legibus* en komen de leges mere poenales ook in de voorafgaande boeken reeds herhaaldelijk ter sprake.

Voor de mogelijkheid der leges mere poenales geeft SUAREZ het volgende argument: „quia legislator potest simul sua lege obligare in conscientia, imponendo poenam transgressoribus, ut in superioribus ostensum est, et potest etiam obligare in conscientia sine adiectione poenae; ergo etiam potest obligare solum ad debitum poenae, et ita resultat distinctio trimembris respectu legis humanae in communi, et bimembris respectu legis poenalis" [40]) — een argument, dat SUAREZ toelicht met een uitdrukkelijk beroep op de bevoegdheid van de wetgever om te bepalen op welke wijze zijn wetten in geweten verplichten: „cum utraque obligatio cadat sub potestatem legislatoris, potest prout voluerit illa uti, quantum ratio legis iustae permittit... quia obligatio legis pendet ex intentione legislatoris" [41]). Vervolgens preciseert SUAREZ met behulp van diverse voorbeelden het gebruik van deze bevoegdheid om de verplichting in geweten tot het aanvaarden der straf te beperken [42]) en verklaart hierbij uitdrukkelijk, dat de leer der leges mere poenales ook op de staatswetgeving toepasselijk is [43]).

De verdere uitwerking van de leer van SUAREZ kunnen wij kortelijk het best weergeven door de bespreking van een viertal opwerpingen, die SUAREZ zelf als leidraad voor zijn uiteenzetting vooropstelt [44]).

Op de eerste plaats wijst SUAREZ op de opwerping, dat het toch aan iedere wet eigen is in geweten te verplichten. Hierop geeft SUAREZ het traditionele

---

36) SUAREZ, *op. cit.*, lib. I, cap. 5, n°. 17.
37) SUAREZ, *op. cit.*, lib. I, cap. 5, n°. 19.
38) SUAREZ, *op. cit.*, lib. III, cap. 20, n°. 4.
39) SUAREZ, *op. cit.*, lib. III, cap. 22, n°. 3, ss.
40) SUAREZ, *op. cit.*, lib. V, cap. 4, n°. 3.
41) SUAREZ, *op. cit.*, lib. V, cap. 4, n°. 3; cf. ibidem n°. 8.
42) SUAREZ, *op. cit.*, lib. V, cap. 4, n°. 4-6.
43) SUAREZ, *op. cit.*, lib. V, cap. 4, n°. 6.
44) SUAREZ, *op. cit.*, lib. V, cap. 4, n°. 1.

antwoord, dat dit voorzeker het geval is, maar dat aan deze eis ook voldaan wordt, indien deze verplichting in geweten tot het aanvaarden der straf beperkt blijft [45]). Van hoe wezenlijk belang SUAREZ dit vasthouden aan de verplichting in geweten tot het aanvaarden der straf acht, blijkt overduidelijk zowel uit het hoofdstuk, dat hij aan het verplichten in geweten als essentiële eigenschap van iedere wet wijdt [46]), als ook uit zijn zo zorgvuldig en breedvoerig uitgesponnen casuïstische beschouwingen om deze verplichting in geweten tot het aanvaarden der straf nauwkeurig te bepalen [47]).

De tweede opwerping bestrijdt de rechtvaardigheid van de straf, die de leges mere poenales opleggen zonder dat er schuld aanwezig is. Ook hierop geeft SUAREZ het traditionele antwoord: „licet inferat poenam (id est gravamen aliquod, seu malum) sine culpa, non tamen sine causa; vel, licet illud inferat sine culpa morali, non tamen sine culpa civili, seu politica, et hoc sufficit" [48]). SUAREZ omschrijft het strafbegrip in wijdere zin, waarvan hier sprake is, als volgt: „nam generalius omne incommodum naturae, ex quacumque causa nascatur, includitur sub malo poenae, et specialiter, ac morali modo loquendo, etiam dicitur poena propria omnis afflictio quae fit per modum coactionis ut lex aliqua servetur, et haec potest sine culpa contra Deum imponi, quamvis non sine aliquo defectu vel imperfectione apud homines" [49]).

De derde opwerping insisteert op de voorafgaande, waar zij de moeilijkheid oppert, dat men toch alleen aan de verhouding van de straf tot de schuld de maat der straf kan ontlenen. Hierop antwoordt SUAREZ in overeenstemming met zijn antwoord op de voorafgaande opwerping: „ratio inferendi maiorem vel minorem poenam, non solum esse potest maior vel minor culpa, sed etiam maior et minor causa, seu necessitas inferendi maiorem vel minorem coactionem" [50]). Uit dit antwoord blijkt tevens, dat SUAREZ de leges mere poenales kennelijk opvat als wetten, waardoor de wetgever de naleving van een bepaald voorschrift wel degelijk bedoelt op te leggen en af te dwingen — dat SUAREZ dus de leges mere poenales geenszins vereenzelvigt met de zgn. leges disiunctivae, d.w.z. met wetten, die aan de onderdanen de vrije keuze laten tussen het stellen of nalaten van een bepaalde handeling enerzijds en het op zich nemen van een bepaalde last anderzijds.

De vierde opwerping brengt de moeilijkheid naar voren, dat men geen criterium kan vinden om uit te maken, of een bepaalde wet al of niet een lex mere poenalis is. In antwoord op deze opwerping bespreekt SUAREZ meerdere criteria, waarop men z.i. een redelijk verantwoorde praesumptie betreffende het karakter van een wet kan baseren. M.n. noemt hij: de formulering der wet — de consuetudo qua optima legis interpres — de twijfel zelf omtrent

---

45) SUAREZ, *op. cit.*, lib. V, cap. 4, n°. 13, coll. n°. 3-6.
46) SUAREZ, *op. cit.*, lib. III, cap. 22.
47) SUAREZ, *op. cit.*, lib. V, cap. 5-10.
48) SUAREZ, *op. cit.*, lib. V, cap. 4, n°. 13, coll. n°. 5.
49) SUAREZ, *op. cit.*, lib. V, cap. 4, n°. 5.
50) SUAREZ, *op. cit.*, lib. V, cap. 4, n°. 13.

de aard van de verplichting, die de wet oplegt — de zwaarte der straf — de inhoud der wet [51]).

Wat de latere modificaties van de leer der leges mere poenales betreft, wijzen wij op de eerste plaats op de vereenzelviging van deze wetten met de leges disiunctivae, die vooral in de XIXe eeuw bij zeer vele auteurs ingang vond. V. VANGHELUWE wijdde aan de historische ontwikkeling van deze vereenzelviging een speciale studie [52]), waarvan wij de voornaamste resultaten kortelijk als volgt kunnen samenvatten : Reeds in de XVe en XVIe eeuw brengen niet weinig auteurs de leges disiunctivae ter sprake. Aanvankelijk onderscheiden deze auteurs, zoals b.v. IOANNES GERSON, IOANNES DRIEDO, IOANNES MEDINA O.F.M., DOMINICUS SOTO O.P., IOANNES AZORIUS S.I., GREGORIUS SAYRUS O.S.B., THOMAS SANCHEZ S.I., de leges disiunctivae als een aparte klasse van wetten naast de leges mere poenales. Tegen het einde der XVIe eeuw komen echter enige auteurs, m.n. IOANNES DE SALAS S.I. en MARTINUS BONACINA, tot een confusie van beide soorten van wetten, die uitgroeit tot een vereenzelviging, die PAULUS LAYMANN S.I. (1574-1635) [53]) reeds volledig doorvoert. Latere auteurs, in het bijzonder PAULUS GABRIEL ANTOINE S.I. [54]) en DANIEL CONCINA O.P. [55]) nemen deze interpretatie der leges mere poenales als leges disiunctivae over, en tenslotte wordt deze interpretatie in de loop der XIXe eeuw de meest gebruikelijke, die wij dan ook bij de meest gezaghebbende auteurs van die tijd, zoals b.v. bij IOANNES PETRUS GURY [56]), IOSEPHUS D'ANNIBALE [57]), THOMAS IOSEPHUS BOUQUILLON [58]), aantreffen. Eerst in de XXe eeuw komen de meeste auteurs op deze vereenzelviging terug, omdat de overtuiging herleeft, dat de leges mere poenales de keuze tussen de naleving van een bepaald voorschrift en de straf geenszins vrijlaten, maar onmiskenbaar de naleving van een bepaald voorschrift opleggen en afdwingen.

Een andere modificatie, die ook alreeds bij oudere auteurs gevonden wordt, maar die juist in de laatste decennia weer opleefde, bestaat in het loslaten van de traditionele overtuiging, dat de leges mere poenales uiteraard in geweten verplichten tot het aanvaarden der straf. Bijgevolg vat men

---

[51]) SUAREZ, *op. cit.*, lib. V, cap. 4, n°. 8-12.

[52]) V. VANGHELUWE, *De ortu atque profectu sententiae disiunctivae in explicanda lege pure poenali*, in *Miscellanea moralia in honorem Arthur Janssen*, Leuven-Gembloux, 1948, p. 209-224.

[53]) Paulus LAYMANN, *Theologia moralis*, Monachii, ³1634, lib. I, tract. 4, cap. 15, p. 74, ss.

[54]) Paulus Gabriel ANTOINE, *Theologia moralis universa*, t. I, Leodii, 1779, *Tract. de legibus*, sect. 3, cap. 8, q. 1, resp. 2, p. 120.

[55]) Daniel CONCINA, *Theologia christiana dogmatico-moralis*, t. VI, Romae, 1750, *De iure nat. et gent. etc.*, lib. I, diss. 5, cap. 4, q. 7, p. 412.

[56]) Ioannes Petrus GURY, *Compendum theologiae moralis*, t. I, Lugduni-Parisiis, 1862, *Tract. de legibus*, pars 2, cap. 3, art. 1, p. 119, s.

[57]) Iosephus D'ANNIBALE, *Summula theologiae moralis*, Pars I, Romae, ⁴1896, Tract. 3, cap. 2, n°. 207, p. 199, s.

[58]) Thomas Iosephus BOUQUILLON, *Theologia moralis fundamentalis*, Brugis, ³1903, Tract. 3, pars 1, lib. 6, sect. 2, cap. 2, art. 3, n°. 144, p. 353 ; ibidem lib. 7, sect. 2, cap. 2, art. 3, n°. 234, p. 467.

dus de leges mere poenales op als wetten, die uiteraard slechts een louter juridische verplichting opleggen zowel tot het naleven van een bepaald voorschrift als ook tot het aanvaarden der straf. Deze sententie werd wederom naar voren gebracht door M. LEDRUS S.I. 59), terwijl A. VERMEERSCH S.I. in de derde editie van zijn moraaltheologie zijn sententie in deze zin wijzigde: „Lex mere poenalis nobis concipienda videtur ut lex quae tota quanta conscientiam non obligat ... i.e. quae tota quanta se continet in ordine iuridico seu fori exterioris" 60). Deze auteurs beroepen er zich op, dat uit de relatie van de straf tot de schuld volgt, dat de straf van dezelfde orde behoort te zijn als de schuld, waaraan zij beantwoordt. Is de schuld, zoals dit bij een overtreding van leges mere poenales het geval is, geen morele, maar een louter juridische schuld, dan zal daaraan ook uiteraard, krachtens een eveneens louter juridische relatie, een louter juridische straf beantwoorden — leggen dus de leges mere poenales uiteraard slechts een louter juridische verplichting tot het aanvaarden der straf op. Hiertegenover merken wij op, dat o.i. alle voorstanders der leges mere poenales gaarne zullen toegeven, dat de straf, die een lex mere poenalis oplegt, een louter juridische straf is, maar dan blijft de vraag toch nog open, of men krachtens de betreffende lex mere poenalis zelf in geweten verplicht is deze louter juridische straf te aanvaarden. Op deze vraag luidde het traditionele antwoord bevestigend, omdat men meende anders de eenheid van de rechtsorde met de morele orde radicaal te verbreken.

Een belangrijke modificatie van de door SUAREZ uitgewerkte leer der leges mere poenales betreft voorts de waardering van de criteria om uit te maken, of een wet een lex mere poenalis is. Verschillende criteria, die SUAREZ opsomde, bleken onbetrouwbaar, toen andere auteurs op grond van diezelfde criteria tot de tegenovergestelde praesumptie betreffende de bedoeling van de wetgever concludeerden. Aldus meent b.v. SUAREZ: „Quoties per verba legis poenalis non declaratur sufficienter proprium praeceptum obligans ad actum, vel omissionem eius, praesumendum est esse legem pure poenalem ... nam si lex non satis explicat duplicem obligationem, seu praeceptum, benignior pars est eligenda, cum res sit dubia, et lex non satis explicet rigorem" 61). Terwijl b.v. CAROLUS RENATUS BILLUART O.P. in hetzelfde geval tot de tegenovergestelde praesumptie komt op grond van het principe, dat een wet per se in geweten verplicht en dat derhalve de eventuele inperking van deze verplichting tot het aanvaarden der straf onmiskenbaar dient vast te staan 62). Vandaar dat de moderne voorstanders der leges mere poenales ofwel, zoals J. DABIN 63), nog slechts de inhoud der wet als criterium erkennen, ofwel,

---

59) M. LEDRUS, *Le problème des lois purement pénales*, in *Nouv. Rev. Théol.* 59 (1932) 45-56.

60) A. VERMEERSCH, *Theologiae moralis principia, responsa, consilia*, t. I, Romae, ³1933, Tract. III, tit. 2, cap. 4, n°. 172, 3, p. 175; cf. ibidem n°. 172-176, p. 174-183.

61) SUAREZ, *op. cit.*, lib. V, cap. 4, n°. 9.

62) Carolus Renatus BILLUART, *Cursus theologiae*, t. V, Traiecti ad Mosam, 1769, *Tract. de legibus*, diss. 4, art. 4, p. 559, s.

63) J. DABIN, *La philosophie de l'ordre juridique positif*, Paris, 1929, Sect. IV, cap. 1, n°. 199, p. 664, s.

zoals A. JANSSEN [64]) en P. HARMIGNIE [65]), de inhoud der wet als het voornaamste en beslissende criterium aanmerken.

Naar onze mening brengt echter juist het insisteren op dit criterium : de inhoud der wet, de interne incohaerentie van de traditionele leer der leges mere poenales zeer duidelijk aan het licht. De traditionele leer der leges mere poenales gaat er immers van oudsher vanuit, dat het van de feitelijke subjectieve wil van de wetgever afhangt, of een wet een lex mere poenalis is. Welnu, de inhoud der wet geeft als criterium geenszins aan, wat de wetgever betreffende de verplichting in geweten de facto gewild heeft, maar wel welke verplichting in geweten de wet krachtens de objectieve relatie van haar inhoud tot het doel der gemeenschap de iure oplegt. Vandaar dat dit criterium ons vanzelf overvoert naar de leer van de tegenstanders van de traditionele leer der leges mere poenales, die juist, omdat zij menen, dat de objectieve relatie van de inhoud der wet tot het doel der gemeenschap de verplichting in geweten adaequaat bepaalt, principieel aan de wetgever de bevoegdheid ontzeggen deze verplichting naar eigen goeddunken in te perken tot het aanvaarden der straf.

II

In de laatste decennia hebben verschillende auteurs op verschillende wijze de leer der leges mere poenales bestreden.

U. LÓPEZ S.I. aanvaardt wel is waar principieel de mogelijkheid van leges mere poenales, maar ontkent, dat er onder de wetten van een moderne staat de facto leges mere poenales gevonden worden. Want, zo redeneert hij, wil een wet een lex mere poenalis zijn, dan moet de wetgever uitdrukkelijk de verplichting in geweten beperken tot het aanvaarden der straf, hetgeen de wetgevers in de moderne staten echter niet plegen te doen [66]).

F. LITT daarentegen bestrijdt inderdaad de traditionele leer der leges mere poenales zelf, en wel op grond van haar interne incohaerentie en haar louter fictieve noodzakelijkheid, om niet in een onhoudbaar rigorisme te vervallen [67]).

Op principiële grondslag, m.n. op grond van de thomistische wetsopvatting, wordt de leer der leges mere poenales resoluut afgewezen door M. S. GILLET O.P. [68]), GEORGES RENARD [69]) en ED BRISBOIS S.I. [70]). De leer van deze thomistische tegenstanders willen wij nu in dit tweede gedeelte van onze

64) A. JANSSEN, *art. cit.*, in *Nouv. Rev. Théol.* 50 (1923) 298-303.

65) P. HARMIGNIE, *Ordonnances humaines et obligation de conscience*, in *Rev. Neo-Scol.* 32 (1930) 302-312.

66) U. LÓPEZ, *Theoria legis mere poenalis*, in *Periodica* 27 (1938) 203-216 ; 29 (1940) 23-33.

67) F. LITT, *Les lois dites purement pénales*, in *Rev. Eccl. de Liége* 30 (1938-1939) 141-156 ; 359-372.

68) M. S. GILLET, *Conscience chrétienne et justice sociale*, Paris, 1922, p. 141, s ; p. 241, s ; p. 452, ss.

69) RENARD, *op. cit.*

70) Ed. BRISBOIS, *A propos des lois purement pénales*, in *Nouv. Rev. Théol.* 65 (1938) 1072-1074.

studie uiteenzetten en in het bijzonder op de wijze, waarop RENARD dit deed, tegenover de leer der leges mere poenales stellen.

De thomistische tegenstanders van de leer der leges mere poenales zien hun opvatting van de verplichting, die een wet in geweten oplegt, als een onmiddellijke logische gevolgtrekking uit hun opvatting van het wezen der wet. Om tot een goed begrip van hun afwijzing der leges mere poenales te komen, zullen ook wij daarom evenals zij van het thomistische wetsbegrip moeten uitgaan. RENARD heeft dit wetsbegrip voortreffelijk uitgewerkt, waar hij handelt over de verhouding van het positieve recht tot het natuurrecht [71]) — een uiteenzetting, waarmede ook onze eigen opvatting van de positieve wet, zoals wij die in een voorafgaand artikel in dit tijdschrift uitwerkten [72]), wezenlijk overeenstemt. In dit artikel toonden wij aan, dat de ware menselijke vrijheid de natuurwet als de norm en wet van haar geordend handelen in zichzelf draagt. Bij de uitoefening van onze vrijheid in de uitwendige stoffelijke wereld zullen wij deze eigen intrinsieke wettelijkheid der vrijheid moeten aanpassen aan de feitelijke en toevallige condities, die uiteraard aan de uitwendige stoffelijke wereld eigen zijn. Vandaar dat de natuurwet, omdat zij als de universele wet der menselijke vrijheid uiteraard in een zekere onbepaalde algemeenheid tegenover de feitelijke en toevallige condities der uitwendige stoffelijke wereld staat, ook uiteraard een nadere determinatie van zichzelf eist, die haar aan die feitelijke condities der uitwendige wereld aanpast. Deze nadere determinatie zal de eigen intrinsieke norm en wet der vrijheid verbijzonderen en diversificeren volgens de verscheidenheid der feitelijke omstandigheden en haar aldus in de uitwendige wereld eerst waarlijk tot concrete gelding brengen in de vorm van een verbijzonderde, aan de feitelijke omstandigheden aangepaste norm en wet — als een wet, die derhalve geen andere is dan juist die, welke de eigen in de uitwendigheid verbijzonderde natuur der vrijheid haar oplegt, en die wij de positieve wet plegen te noemen.

In haar nadere determinatie tot positieve wet komt aldus de natuurwet, wat haar beleving in de uitwendige stoffelijke wereld betreft, tot haar eigen afheid en concrete gelding — en wel des te vollediger naarmate zij zich geleidelijk aan vollediger aan de verscheidenheid der feitelijke omstandigheden aangepast concretiseert en diversificeert in die grote verscheidenheid van systemen van positief recht, die wij bij de verschilllende volken in de opeenvolgende tijden aantreffen. RENARD vat dit proces kernachtig als volgt samen: ,,Le droit naturel s'achève à la manière d'un principe qui se réalise en se diversifiant dans les différents systèmes de droit positif" [73]), en betitelt daarom zijn betreffende verhandelingen: ,,Le droit naturel à contenu progressif" [74]).

---

[71]) G. RENARD, *Le droit, l'ordre et la raison*, Paris, 1927, p. 117-155; *La valeur de la loi*, p. 27-49.

[72]) A. VAN LEEUWEN, *De katholieke visie op het recht*, in *Bijdragen* 15 (1954) 117-125.

[73]) RENARD, *La valeur de la loi*, p. 34.

[74]) RENARD, *Le droit, l'ordre et la raison*, p. 117; *La valeur de la loi*, p. 27.

Bijgevolg mogen wij de positieve wet geenszins opvatten als een toevoeging in eigenlijke zin aan de natuurwet, maar als de nader gedetermineerde natuurwet zelf — als de concrete werkelijkheid der natuurwet in de uitwendige stoffelijke wereld. Derhalve ontleent de positieve wet haar eigen werkelijkheid aan de natuurwet; m.a.w. is de natuurwet de ontologische grondslag der positieve wet — de oorsprong en intiemste kern van de werkelijkheid der positieve wet — het levengevend beginsel, dat geheel de positieve wet moet doordringen en bezielen [75]) — kortom: datgene, wat de positieve wet tot wet maakt: „Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur" [76]).

Uit deze opvatting van het wezen der positieve wet trekken nu de thomistische tegenstanders van de leer der leges mere poenales betreffende de verplichting, die de door de burgerlijke overheid uitgevaardigde wetten in geweten opleggen, de volgende conclusies:

1. Omdat een positieve wet een wet is als nadere determinatie der natuurwet, zal zij als zodanig ook aan de natuurwet de kracht ontlenen om in geweten te verplichten, en bijgevolg uiteraard en metterdaad in geweten verplichten, in zoverre zij de inhoud van een natuurwettelijk in geweten verplichtende ordening nader determineert — d.w.z. in zoverre zij het stellen of nalaten voorschrijft van door haarzelf nader gedetermineerde handelingen tot het bereiken van een natuurwettelijk noodzakelijk te bereiken doel [77]). Welnu, de positieve wetten, die de burgerlijke overheid uitvaardigt, ordenen, althans voor zoverre het rechtvaardige wetten zijn, uiteraard naar een natuurwettelijk noodzakelijk te bereiken doel, namelijk dat van de staat. Bijgevolg verplicht dus iedere rechtvaardige wet, die de burgerlijke overheid uitvaardigt, uiteraard in geweten tot het stellen of nalaten van bepaalde handelingen — bestaan er derhalve op het gebied der staatswetgeving geen leges mere poenales [78]).

RENARD [79]) en andere thomistische auteurs verwijzen, wat deze conclusie

---

[75]) Cf. RENARD, *Le droit, l'ordre et la raison*, p. 126; 132, s.; 140, ss.; *La valeur de la loi*, p. 34.

[76]) S. THOMAS, *op. cit.*, I-II, q. 95, a. 2.

[77]) Wij spreken hier alleen over wetten, die ordenen naar een natuurwettelijk noodzakelijk te bereiken doel, omdat deze studie handelt over de staatswetgeving, die uiteraard op een dusdanig doel gericht is — wij laten dus hier de wetten, die ordenen naar een vrij gekozen doel, zoals b.v. dat van een religieuze orde, buiten beschouwing. Uitdrukkelijk erkent ook St. THOMAS de constituties van zijn eigen religieuze Orde als wetten, waarvan de overtreding: „ex suo genere non obligat ad culpam neque mortalem, neque venialem, sed solum ad poenam taxatam sustinendam, quia per hunc modum ad talia observanda obligantur" (*op. cit.*, II-II, q. 186, a. 9).

[78]) Cf. RENARD, *Le droit, l'ordre et la raison*, p. 150; *La valeur de la loi*, p. 33, ss.; 188; *La théorie des leges mere poenales*, p. 47, ss.

[79]) RENARD, *La théorie des leges mere poenales*, p. 22.

RENARD beroept zich hier ook op het strafbegrip van St. THOMAS, dat hij als volgt kenmerkt: „du reste la notion de peine est liée à celle de faute: point de peine sans faute". Voorzeker geldt dit voor het strafbegrip in strikte zin (cf. S. THOMAS, *op cit.*, I-II, q. 87, a. 7), maar zoals wij reeds op blz. 237 aangaven, erkent St. THOMAS ook een strafbegrip in wijdere zin (cf. S. THOMAS, *op. cit.*, II-II, q. 108, a. 4 in c. et ad 2; q. 186, a. 9), waarop de voorstanders der leges mere poenales zich dan ook plegen te beroepen.

betreft, naar St. THOMAS, waar deze op de vraag: „Utrum lex humana imponat homini necessitatem in foro conscientiae" [80]), antwoordt: „leges positae humanitus vel sunt iustae vel iniustae. Si quidem iustae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur" — ook verwijst RENARD [81]) ons naar een volgend artikel van St. THOMAS, waarin wij lezen: „omnis lex ordinatur ad communem hominum salutem, et intantum obtinet vim et rationem legis; secundum vero quod ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet" [82]), waaruit blijkt, dat volgens St. THOMAS de norm der verplichting in geweten bestaat in de objectieve relatie van de inhoud der wet tot het doel der betreffende gemeenschap.

2. Omdat de burgerlijke overheid tot taak heeft het menselijke leven te ordenen in de staat als uitwendig georganiseerde gemeenschap [83]), bezit zij uiteraard de bevoegdheid positieve wetten uit te vaardigen, d.w.z. wetten, die de natuurwet, wat haar beleving in de uitwendige stoffelijke wereld betreft, nader determineren. Maar uiteraard blijft deze bevoegdheid der burgerlijke overheid dan ook principieel beperkt tot de uitwendige concretisatie der natuurwet en strekt zij zich niet uit tot de natuurwet als zodanig, tot de natuurwet als intrinsieke wettelijkheid der vrijheid — en derhalve evenmin tot het geweten als zodanig. Voorzeker resulteert uit de objectieve relatie van de door de burgerlijke overheid nader gedetermineerde inhoud der natuurwet, de verplichting, die de betreffende positieve wet in geweten oplegt, maar het komt aan die burgerlijke overheid geenszins toe deze verplichting in geweten als zodanig naar eigen goeddunken al of niet op te leggen of in te perken. RENARD definieert de wetgevende bevoegdheid der burgerlijke overheid dan ook voortreffelijk als volgt: „l'opération législative... n'est point le fait *générateur* de l'obligation d'obéir aux lois ‚en conscience', mais seulement le fait *déterminateur* du contenu de cette obligation" [84]).

Samenvattend karakteriseert RENARD de hierboven omschreven thomistische opvatting van het wezen en van de in geweten verplichtende kracht der positieve wet als een idealistische wetsopvatting, d.w.z. als een wetsopvatting, die zich beroept op de idee, de inhoud der wet: de wet begrijpt als een ordinatio rationis [85]). Hiertegenover qualificeert RENARD de leer der leges mere poenales als een leer, die berust op een voluntaristische wetsopvatting en als zodanig gekenmerkt wordt door haar beroep op de feitelijke subjectieve wil van de wetgever: „A l'arrière de toutes les formules ‚sous peine de...' ou ‚sera puni de...', ce que poursuit Suarez, c'est la *volonté du législateur*. Le législateur ne *veut* pas toujours avec la même enérgie; il ne *veut* pas toujours être obéi de la même manière: il faut lui obéir, en conscience, mais comme il *veut* être obéi... Il ne faut pas être ‚plus royaliste que le roi'...

---

80) S. THOMAS, *op. cit.*, I-II, q. 96, a. 4.
81) RENARD, *La théorie des leges mere poenales*, p. 50.
82) S. THOMAS, *op. cit.*, I-II, q. 96, a. 6.
83) Cf. A. VAN LEEUWEN, *Persoon - Gemeenschap*, in *Bijdragen* 14 (1953) 47-52; *De staat en zijn taak*, in *Annalen van het Thijmgenootschap* 42 (1954) 273-287.
84) RENARD, *La théorie des leges mere poenales*, p. 48; cf. *La valeur de la loi*, p. 13.
85) RENARD, *La théorie des leges mere poenales*, p. 33-44.

Si le législateur estime qu'en telle ou telle circonstance, le Bien commun s'accommode d'une simple obligation *ad poenam*, pourquoi créerait-il une obligation *ad culpam ;* et s'il ne l'a pas créée, ne serait-ce pas enfreindre sa *volonté* que de la substituer ? la surenchère est aussi une manière de désobéissance !" [86])

Kenmerkend voor de wijze, waarop RENARD de leer der leges mere poenales afwijst, is dan ook, dat hij in zijn beide verhandelingen, die hij ex professo aan deze leer wijdt [87]), zijn thomistische wetsopvatting gestadig tegenover de leer der leges mere poenales stelt als een idealistische wetsopvatting tegenover een voluntaristische — dat hij al zijn bezwaren tegen de leer der leges mere poenales terugvoert tot dat, wat hij als zijn fundamentele bezwaar aanmerkt : de voluntaristische grondslag, waarop deze leer z.i. principieel berust. Vandaar dat zijn critiek dan ook culmineert, waar [88]) hij de interne incohaerentie van de leer der leges mere poenales aan het licht brengt door aan te tonen, dat de criteria, die men opstelt om de feitelijke subjectieve wil van de wetgever te achterhalen, en wel in het bijzonder de inhoud der wet, metterdaad geenszins aangeven, wat de wetgever de facto subjectief gewild heeft, maar wat hij de iure objectief behoort te willen : ,,pour apprécier la valeur obligatoire de la loi devant la conscience, il faut interroger la volonté du législateur ; mais la volonté du législateur à prendre en considération, c'est sa volonté présumée ; or le législateur est présumé avoir voulu ce que la raison lui faisait un devoir de vouloir" [89]) — m.a.w. : ,,La *volonté du législateur* se replie derrière l'*Idée de la loi*" [90]) — ,,Avouez qu'à ce point les casuistes ont rallié, au bout d'un long détour, la thèse de l'*idéalisme juridique*" [91]).

Instantelijk verwijt RENARD ook aan de leer der leges mere poenales ,,l'inclination au divorce du droit et de la morale" [92]) — een tendens, die z.i. ten nauwste samenhangt met de voluntaristische grondslag, waarop deze leer berust. Vandaar dat RENARD tegenover deze tendens telkens weer de eenheid van de rechtsorde en de morele orde beklemtoont en zijn eigen opvatting der positieve wet baseert op de stelling : ,,Il n'y a pas de solution de continuité entre le droit naturel et le droit positif" [93]).

Zien wij nu na deze uiteenzetting van de sententie der thomistische tegenstanders terug naar de leer der leges mere poenales, dan valt het ongetwijfeld op, dat deze leer, ondanks alle thomistische objecties, reeds gedurende zovele eeuwen standhoudt en zeer algemeen door moralisten van uiteenlopende scholen aanvaard en toegepast wordt — dat men tot in de laatste decennia ook vooraanstaande thomistische moralisten, zoals

---

[86]) RENARD, *La valeur de la loi*, p. 204, s. ; cf. *La théorie des leges mere poenales*, p. 45, s.
[87]) RENARD, *La valeur de la loi*, p. 183-230 ; *La théorie des leges mere poenales*.
[88]) RENARD, *La valeur de la loi*, p. 215-221 ; *La théorie des leges mere poenales*, p. 53-58.
[89]) RENARD, *La théorie des leges mere poenales*, p. 57 ; cf. *La valeur de la loi*, p. 221.
[90]) RENARD, *La valeur de la loi*, p. 219.
[91]) RENARD, *La valeur de la loi*, p. 221 ; cf. *La théorie des leges mere poenales*, p. 57, s.
[92]) RENARD, *La valeur de la loi*, p. 229 ; cf. *La théorie des leges mere poenales*, p. 72.
[93]) RENARD, *La valeur de la loi*, p. 34.

b.v. D. M. PRÜMMER O.P.[94]), B. H. MERKELBACH O.P.[95]), L. BENDER O.P.[96]), kan aanwijzen, die uitdrukkelijk op het gebied der staatswetgeving leges mere poenales erkennen. Deze feitelijke verbreiding van de leer der leges mere poenales levert voorzeker nog geen speculatief argument tegen de sententie der thomistische tegenstanders, maar wel degelijk een indicatie, een waarschuwing, dat de leer der leges mere poenales waarschijnlijk een waarheidselement bevat, dat voor de practische leiding van het morele leven van groot belang is en dat de thomistische tegenstanders veronachtzamen. In de moraal komt het immers vaak voor, dat in het christelijke geweten bepaalde practische conclusies en gedragsregels tot bewustzijn komen, die vele auteurs van practische handboeken terecht erkennen en toepassen, maar slechts zeer gebrekkig speculatief weten te verantwoorden, terwijl daarentegen andere auteurs, die over een speculatief beter gestructureerde leer beschikken vaak onvoldoende aan de concrete behoeften en eisen van het practische leven tegemoet komen.

Dat de leer der leges mere poenales inderdaad een waarheidselement bevat, dat de thomistische tegenstanders veronachtzamen, daarop wijst ook nog de volgende, meer speculatieve indicatie: De leer van de voorstanders der leges mere poenales én die van hun thomistische tegenstanders verwerpen allebei principieel de scheiding tussen recht en moraal — en aanvaarden ook allebei een reëel onderscheid tussen recht en moraal. Typerend echter voor de leer der leges mere poenales is haar beroep op het onderscheid — voor de sententie der thomistische tegenstanders haar beroep op de eenheid. Ongetwijfeld is voor de rechtsleer in het algemeen de eenheid van fundamenteler belang dan het onderscheid — maar, waar het nu bij het probleem, dat de leges mere poenales aan de orde stellen, juist gaat om een consequentie van het onderscheid, zal men ook juist vanuit dit onderscheid het probleem moeten stellen — zal degene, die te eenzijdig de eenheid beklemtoont, groot gevaar lopen het onderhavige probleem als zijnde een probleem, waarvoor het onderscheid ons plaatst, te veronachtzamen.

Ook BRISBOIS, een der boven reeds genoemde thomistische tegenstanders van de leer der leges mere poenales, schrijft de ruime verbreiding van deze leer toe aan het waarheidselement, dat zij bevat: „Il y a cependant, nous paraît-il, à l'origine de la conception de la loi purement pénale, un point de vue juste, mais déformé, qui explique l'accueil qu'elle a rencontré chez beaucoup de moralistes"[97]). BRISBOIS ziet dit waarheidselement in de erkenning van de consequenties van het onderscheid tussen recht en moraal, maar z.i. volgt uit dit onderscheid slechts, dat de positieve wet, die als zodanig per se in geweten verplicht, dit in uitzonderlijke gevallen per accidens niet doet: „C'est ce que tous les moralistes concèdent quand ils disent que les lois posi-

---

94) D. M. PRÜMMER, *Manuale theologiae moralis*, t. I, Friburgi Brisgoviae, 1915, Pars I, tract. 3, cap. 3, art. 5, § 1, n°. 209-212, p. 124-128.

95) B. H. MERKELBACH, *Summa theologiae moralis*, t. I, Parisiis, [2]1935, *Tract. De legibus in genere*, sect. B., pars 4, q. 2, a. 2, n°. 287, p. 257, ss., coll. sect. A, pars 1, q. 3, a. 1, n°. 234, p. 217, s.

96) L. BENDER, *Philosophia iuris*, Romae, 1947, Cap. 13, p. 231, s.

97) BRISBOIS, *art. cit.*, p. 1073.

tives n'obligent pas *cum nimio incommodo*" [98]). Volgens BRISBOIS bestaat dan ook de principiële fout van de leer der leges mere poenales hierin, dat zij dit per accidens niet in geweten verplichten ten onrechte uitbreidt tot het per se niet in geweten verplichten, dat de leges mere poenales kenmerkt: „Nous dirons donc pour conclure que s'il ne peut exister des lois qui soient par elles-mêmes purement pénales, il y a cependant des cas où la loi positive n'oblige pas en conscience, et où par conséquent elle a seulement valeur de loi purement pénale. Tel nous paraît être le seul sens philosophiquement acceptable de la conception des ‚*Leges mere poenales*'" [99]).

Met deze zienswijze van BRISBOIS stemt ook die van LITT overeen. LITT is van mening, dat velen de leer der leges mere poenales aanvaarden, omdat zij deze leer nuttig of zelfs noodzakelijk achten om een onhoudbaar rigorisme te vermijden. Volgens LITT kan men hiertoe echter volledig volstaan door rekening te houden met de onwetendheid, een nimium incommodum, de epikeia, het in onbruik geraakt zijn der wet, kortom met de traditioneel erkende redenen, die in de betreffende uitzonderlijke gevallen van de verplichting, die de positieve wet per se in geweten oplegt, per accidens vrijstellen — terwijl z.i. de leer der leges mere poenales uiteraard de juiste opvatting en naleving der positieve wet in het algemeen en der fiscale wetten in het bijzonder ondermijnt [100]). Ook LÓPEZ, die zoals wij boven reeds aangaven, op het gebied der staatswetgeving de facto geen leges mere poenales erkent, meent op dezelfde wijze als BRISBOIS en LITT een soepele en humane naleving der staatswetten te kunnen verzekeren [101]).

Ongetwijfeld zijn daarentegen de voorstanders der leges mere poenales overtuigd van mening, dat het onderscheid tussen recht en moraal verderstrekkende consequenties t.o.v. de verplichting, die de positieve wet oplegt, heeft, dan hun tegenstanders erkennen. Bijgevolg komen wij dus voor de vraag te staan, of het onderscheid tussen recht en moraal slechts tot gevolg heeft, dat de positieve wetten per accidens niet in geweten verplichten, of bovendien dat bepaalde positieve wetten per se slechts leges mere poenales zijn.

Deze vraag zullen wij trachten te beantwoorden in het volgende gedeelte van deze studie, waarin wij onze eigen sententie zullen opbouwen door uitgaande van de thomistische wetsopvatting te onderzoeken, hoe wij de consequenties van het onderscheid tussen recht en moraal volledig tot haar recht kunnen doen komen, om aldus het waarheidselement van de leer der leges mere poenales adaequaat in de thomistische wetsopvatting te integreren.

III

Uiteraard staat de uitwendige stoffelijke wereld in een zekere vreemdheid t.o.v. de menselijke geest, zodat de menselijke vrijheid zich bij haar uitoefening in die uitwendige stoffelijke wereld in een zekere mate van zichzelf

---

98) BRISBOIS, *art. cit.*, p. 1073, s.
99) BRISBOIS, *art. cit.*, p. 1074.
100) LITT, *art. cit.*, p. 361-368.
101) LÓPEZ, *art. cit.*, in *Periodica* 27 (1938) 216; 29 (1940) 29-33.

vervreemdt — zichzelf in een zekere oppositie t.o.v. zichzelf beleeft. Derhalve zal dit ook het geval zijn met de eigen intrinsieke wettelijkheid der menselijke vrijheid, d.i. met de natuurwet bij haar concretisatie in de positieve wet: de positieve wet zal als de concrete werkelijkheid der natuurwet in de uitwendige stoffelijke wereld haar oorspronkelijke identiteit met de natuurwet slechts in een zekere vervreemding van, in een zekere oppositie met de natuurwet bezitten. Vandaar dat er uiteraard een reëel onderscheid bestaat tussen de positieve wet en de natuurwet — tussen recht en moraal — m.a.w. dat de positieve wet (het recht) uiteraard een zekere relatieve autonomie bezit t.o.v. de natuurwet (de moraal). Door de nadere ontwikkeling van de thomistische opvatting der positieve wet zullen wij nu trachten de consequenties van dit onderscheid — van deze relatieve autonomie — te bepalen t.o.v. de verplichting, die de positieve wet oplegt.

In het tweede gedeelte van deze studie hebben wij gezien, dat volgens de thomistische opvatting de positieve wet als nadere determinatie der natuurwet de natuurwet aanpast aan de feitelijke en toevallige condities der uitwendige stoffelijke wereld. Als algemene rechtsregel bewerkt de positieve wet deze aanpassing op de wijze van een uniforme regeling voor de overeenkomstige individuele gevallen. Daar echter de overeenkomstige individuele gevallen niet slechts numeriek verschillen, maar uiteraard slechts op analoge wijze onderling overeenkomen, zal de ideale aanpassing der natuurwet voor ieder afzonderlijk individueel geval van de algemene uniforme regel afwijken — zal de positieve wet als algemene uniforme regel slechts „ongeveer" de juiste aanpassing der natuurwet voor de onderscheidene individuele gevallen kunnen bewerken.

Ter nadere bepaling van dit „ongeveer" moeten wij twee principieel verschillende soorten van gevallen onderscheiden. Ten eerste: de gevallen, waarin de uniforme regeling der positieve wet zo weinig van de ideale aanpassing der natuurwet afwijkt, dat de noodzakelijkheid van het treffen van algemene uniforme regelingen eist, dat men zich in casu zonder meer aan de positieve wet als rechtvaardige aanpassing der natuurwet onderwerpt. Ten tweede: de gevallen, waarin de uniforme regeling der positieve wet zo wezenlijk van de juiste aanpassing der natuurwet afwijkt, dat de natuurwet in casu de overtreding der positieve wet billijkt of zelfs eist — m.a.w. toelaat of zelfs oplegt, dat men buiten de uniforme regeling der positieve wet om voor het betreffende individuele geval door middel van de billijkheid (de aequitas) een afzonderlijke regeling treft.

Uiteraard behoort de positieve wet de natuurwet aldus nader te determineren, dat zij inderdaad als algemene rechtsregel althans per se, i.e. in pluribus een rechtvaardige aanpassing der natuurwet bewerkt en dus slechts per accidens, i.e. in paucioribus door de billijkheid gecorrigeerd behoefd te worden. Vandaar dat St. THOMAS leert: „quia humani actus de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quae infinitis modis variari possunt; non fuit possibile aliquam regulam legis institui quae in nullo casu deficeret; sed legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, secundum hoc legem ferentes; quam tamen in aliquibus casibus servare, est contra

aequalitatem iustitiae, et contra commune bonum, quod lex intendit ... [In his casibus] bonum autem est praetermissis verbis legis, sequi id quod poscit iustitiae ratio et communis utilitas. Et ad hoc ordinatur epicheia, quae apud nos dicitur aequitas" [102]).

Daar het dus aan de positieve wet als concretisatie der natuurwet in de uitwendige stoffelijke wereld uiteraard eigen is per accidens in de juiste aanpassing der natuurwet tekort te schieten, legt zij dan ook uiteraard per accidens geen verplichting in geweten op. Maar ook dan, wanneer de positieve wet per accidens de facto niet in geweten verplicht, eist zij althans per se terecht, dat de op haar overtreding gestelde straf wordt toegepast. Immers juist omdat de verplichting, die de positieve wet oplegt, *uiteraard* per accidens geen verplichting in geweten insluit, zal zij ook dan, wanneer zij per accidens de facto geen verplichting in geweten insluit, als juridische verplichting standhouden en als zodanig in geval van overtreding althans per se terecht de toepassing van de gestelde juridische straf eisen.

Aldus komt t.o.v. de verplichting, die de positieve wet oplegt, het reële onderscheid tussen recht en moraal — de relatieve autonomie van het recht hierin tot uiting, dat de juridische verplichting, die de positieve wet oplegt, niet zonder meer samenvalt met een verplichting in geweten : per accidens niet tevens een verplichting in geweten is. Het is deze conclusie, waarmede, zoals wij boven zagen, ook de tegenstanders der leges mere poenales, m.n. BRISBOIS, LITT, LÓPEZ, instemmen. Hier zijn wij derhalve in onze gedachtenontwikkeling juist op het beslissende punt gekomen, waar de vraag acuut wordt, of wij met de voorstanders der leges mere poenales nu nog verder moeten gaan en ook positieve wetten aanvaarden, die per se niet in geweten verplichten tot het stellen of nalaten van de door die wetten voorgeschreven handelingen.

Deze cardinale vraag zullen wij nu trachten te beantwoorden door de hierboven ontwikkelde thomistische wetsopvatting consequent verder uit te werken.

Naarmate de inhoud van een positieve wet onbelangrijker is t.o.v. het algemene welzijn — naarmate het algemene welzijn er onverschilliger tegenover staat, of een bepaalde materie wettelijk zo of anders geregeld wordt, zal het aantal gevallen, waarin de positieve wet niet in geweten verplicht, toenemen. Een minder belangrijke materie is immers uiteraard wisselvalliger, meer afhankelijk van de feitelijke en toevallige omstandigheden en bijgevolg minder geschikt voor een algemene uniforme regeling, zodat zij dan ook uiteraard op meer uitzonderingen op de de facto getroffen algemene uniforme regeling aanspraak maakt, terwijl het algemene welzijn t.o.v. die minder belangrijke materie ook minder zwaarwichtige motieven eist om uitzonderingen te billijken. Ja, tenslotte komen wij al afdalende tot een zo onbelangrijke en wisselvallige materie, dat een algemene uniforme regeling maar beter achterwege blijft en de regeling der afzonderlijke gevallen aan het

---

102) S. THOMAS, *op. cit.*, II-II, q. 120, a. 1 ; cf. *op. cit.*, I-II, q. 96, a. 6 et q. 97, a. 4.

persoonlijke beleid der onderdanen moet worden overgelaten.

Naarmate aldus het aantal gevallen, waarin de positieve wet niet meer in geweten verplicht, toeneemt, zullen wij geleidelijk aan niet meer te doen hebben met positieve wetten, die slechts in paucioribus, i.e. per accidens niet in geweten verplichten, maar met positieve wetten van een principieel andere soort, namelijk met positieve wetten, die in pluribus, i.e. per se niet meer in geweten verplichten.

T.o.v. dit soort positieve wetten eist derhalve het algemene welzijn geenszins eenvoudigweg, dat men deze wetten onderhoudt, maar neemt het met een globale naleving genoegen. Deze globale naleving vindt haar norm in de redelijke vrees voor de op de overtreding van deze wetten gestelde juridische sanctie — d.w.z. : laat men zich bij het onderhouden van deze wetten op een redelijk verantwoorde wijze leiden door de vrees voor de gestelde juridische sanctie, dan wordt, wat dit soort positieve wetten betreft, het algemene welzijn voldoende behartigd — dan wordt een dergelijke positieve wet juist zo onderhouden, als de objectieve relatie van haar inhoud tot het algemene welzijn het eist.

Vandaar dat dan ook dit soort positieve wetten wel degelijk een verplichting in geweten oplegt tot het stellen of nalaten van bepaalde handelingen — een verplichting in geweten, die wel is waar niet direct betrekking heeft op de naleving van deze wetten in de afzonderlijke gevallen, maar op het zich bij de naleving van deze wetten op een redelijk verantwoorde wijze laten leiden door de vrees voor de gestelde juridische sanctie, d.w.z. op het zich houden aan de door de redelijke vrees voor die sanctie gestelde grenzen. Terecht kunnen wij daarom deze wetten kenmerken als positieve wetten, die slechts per accidens in geweten verplichten, omdat men immers slechts in die gevallen tegen zijn geweten handelt, waarin men met de vrees voor de juridische sanctie niet op een redelijk verantwoorde wijze rekening houdt.

Positieve wetten, die slechts per accidens in geweten verplichten, zijn dus wetten, waarvan de juridische sanctie de naleving moet verzekeren, terwijl het geweten deze sanctie ondersteunt door de redelijke vrees voor deze sanctie als de norm voor de naleving der betreffende wet op te leggen — dus juist andersom als bij de positieve wetten, die per se in geweten verplichten en waarvan het geweten zelf direct de naleving oplegt, terwijl de juridische sanctie deze verplichting ondersteunt.

Overzien wij het gehele gebied der moderne staatswetgeving, dat zich sedert de laatste eeuwen steeds meer tot minder belangrijke zaken uitstrekt, dan kunnen wij binnen dit gebied een geleidelijke overgang aanwijzen van het op de achtergrond treden van de verplichting in geweten en het meer en meer normatief worden van de redelijke vrees voor de juridische sanctie. Bij deze overgang passeren wij dan noodzakelijk een *wezenlijke* ommekeer, waar in plaats van de verplichting in geweten de redelijke vrees voor de juridische sanctie de directe norm voor de naleving der wet wordt — d.w.z. passeren wij noodzakelijk de overgang van de positieve wetten, die per se in geweten verplichten naar de positieve wetten, die nog slechts per accidens in geweten verplichten.

Tegenover de tegenstanders der leges mere poenales op het gebied der moderne staatswetgeving moeten wij dus naast positieve wetten, die per se in geweten verplichten, wel degelijk ook positieve wetten erkennen, die slechts per accidens in geweten verplichten — een conclusie, die consequent uit onze uitwerking van de thomistische wetsopvatting zelf volgt en aldus de erkenning van positieve wetten, die slechts per accidens in geweten verplichten, adaequaat in de thomistische wetsopvatting integreert.

Op grond van deze conclusie moeten wij derhalve ontkennen, dat men, zoals de tegenstanders der leges mere poenales, m.n. BRISBOIS, LITT, LÓPEZ, menen, kan volstaan met het erkennen van bepaalde uitzonderingen op de verplichting, die de positieve wetten per se in geweten opleggen — neen, met de voorstanders der leges mere poenales moeten wij inderdaad verder gaan en ook positieve wetten erkennen, die per se niet in geweten verplichten [103]).

Tegenover de voorstanders der leges mere poenales moeten wij er daarentegen nadrukkelijk op wijzen, dat onze sententie op verschillende punten principieel van de traditionele leer der leges mere poenales afwijkt.

Ten eerste: volgens onze sententie hangt het al of niet in geweten verplichten van een positieve wet geenszins af van de feitelijke subjectieve wil van de wetgever, zoals de traditionele leer der leges mere poenales meent, maar van de objectieve relatie van de inhoud der wet tot het doel der gemeenschap. Ook de traditionele leer der leges mere poenales ontwikkelt zich echter vooral in de laatste decennia kennelijk in deze richting, daar toch immers, zoals wij reeds zagen, de moderne voorstanders der leges mere poenales meer en meer de inhoud der wet als het voornaamste of zelfs als het enige criterium voor het al of niet in geweten verplichten naar voren brengen. Aldus b.v. HARMIGNIE, die, alhoewel hij in zijn betreffende studie telkens weer de bevoegdheid van de wetgever om te bepalen, of zijn wetten al of niet in geweten verplichten, erkent of veronderstelt, toch o.i. zijn eigenlijke verklaring en rechtvaardiging der leges mere poenales op de inhoud van deze wetten baseert [104]). DABIN wijst zelfs uitdrukkelijk alle praesumpties betreffende de feitelijke subjectieve wil van de wetgever van de hand en qualificeert bepaalde wetten als leges mere poenales op grond van hun inhoud [105]). Ten onrechte kenmerkt hij echter de wetten, die per se niet in geweten verplichten, inhoudelijk als wetten „qui *ajoutent* à la morale ... [ou] qui ordonnent ... *autrement* que ne le fait la morale" [106]), terwijl o.i. de positieve wetten, die per se niet in geweten verplichten, toch ook

---

[103]) Vandaar dat wij ook de zienswijze van J. FUCHS S.I. niet kunnen aanvaarden, die, alhoewel hij de leer der leges mere poenales niet afwijst, toch van mening is, dat men door zich in de in aanmerking komende gevallen op de epikeia te beroepen volledig kan bereiken, wat de leer der leges mere poenales practisch eigenlijk bedoelt (Zie: J. FUCHS, *Situation und Entscheidung*, Frankfurt am Main, 1952, S. 61-65).

[104]) HARMIGNIE, *art. cit.*

[105]) DABIN, *op. cit.*, n°. 199, p. 664, ss., coll. n°. 195-198, p. 653-664.

[106]) DABIN, *op. cit.*, n°. 197, p. 658, s.

wel degelijk concretisaties der natuurwet zijn, zij het dan aan de zelfkant der rechtsorde, omdat zij immers de minder belangrijke zaken betreffen.

Ten tweede: volgens onze sententie verplichten de positieve wetten, die per se niet in geweten verplichten, toch wel degelijk indirect, per accidens in geweten tot het stellen of nalaten van bepaalde handelingen, in zoverre namelijk het geweten zelf de redelijke vrees voor de juridische sanctie als de norm voor de naleving van deze wetten oplegt. De traditionele leer der leges mere poenales beperkt daarentegen de verplichting in geweten zonder meer tot het aanvaarden der straf en spreekt daarom juist van leges *mere* poenales.

Bijgevolg kunnen wij de positieve wetten, die volgens onze sententie per se niet in geweten verplichten tot datgene, waarop zij een sanctie stellen, dan ook geen leges *mere* poenales noemen, maar het best: *dwangwetten*, om ze aldus te onderscheiden van de *strafwetten* in eigenlijke zin, waaronder wij dan wetten verstaan, die per se in geweten verplichten tot datgene, waarop zij een sanctie stellen.

Om deze benamingen te rechtvaardigen zullen wij nu eerst aantonen, dat de positieve wetten, die per se niet in geweten verplichten, per se ook geen juridische verplichting opleggen. Aangezien immers de rechtsorde haar relatieve autonomie t.o.v. de morele orde slechts bezit in functie van haar oorspronkelijke identiteit met de morele orde, zal de juridische verplichting, zoals wij reeds zagen, per se ook een verplichting in geweten insluiten — en zal dus daar, waar per se geen verplichting in geweten bestaat, per se ook geen juridische verplichting bestaan. Tot dezelfde conclusie kunnen wij ook als volgt komen: Aangezien het algemene welzijn voldoende behartigd wordt, indien men zich bij de naleving van bepaalde positieve wetten, die minder belangrijke zaken betreffen, laat leiden door de redelijke vrees voor de juridische sanctie, blijft dan ook niet alleen de verplichting in geweten, maar ook de juridische verplichting, die de rechtsorde oplegt, tot de door die redelijke vrees genormeerde naleving beperkt en legt derhalve dit soort positieve wetten per se geen verplichting in geweten en ook geen juridische verplichting op, maar slechts per accidens, d.i. in de zo juist aangegeven zin.

Indien echter bepaalde positieve wetten per se geen juridische verplichting opleggen, ontstaat bij hun overtreding ook geen juridische schuld. De overtreding van dit soort wetten plegen wij dan ook niet als een misdaad te qualificeren, maar eenvoudigweg als een overtreding. De sanctie op een dusdanige overtreding gesteld veronderstelt derhalve geen juridische schuld en wordt daarom beter geen straf genoemd, omdat wij menen, dat men in de rechtsorde de benaming straf beter kan reserveren voor die sanctie, die een juridische schuld veronderstelt.

Voorzeker kent de traditionele strafleer een straf in wijdere zin, die haar rechtvaardiging niet vindt in de schuld, maar in een andere oorzaak. Dit strafbegrip is, zoals wij boven reeds uiteenzetten, ontstaan op het gebied van het canonieke recht en op dat van de eigen wetgeving der religieuze orden, en vandaar door de canonisten en summisten overgedragen op het

gebied der staatswetgeving. Gaarne erkennen wij, dat men op het gebied van het canonieke recht, m.n. via de poenae medicinales en de irregularitates, en in theologicis in het algemeen, m.n. via de poena satisfactoria, terecht tot een verruiming van het strafbegrip komt. Maar het specifiek eigen begrip van de straf in de rechtsorde van de staat verzet zich tegen een dergelijke verruiming, omdat dit begrip het wezen der straf in deze rechtsorde bepaalt als de synthese van rechtsherstel en vergelding [107]), d.i. als een straf die een juridische schuld veronderstelt, m.a.w. als een straf in strikte zin. Vandaar dat wij er de voorkeur aan geven op het gebied der staatswetgeving een sanctie, die geen juridische schuld veronderstelt, geen straf, maar een juridische dwang te noemen.

Houden wij aldus op het gebied der staatswetgeving aan het strafbegrip in strikte zin als het begrip der straf in eigenlijke zin vast, dan kunnen wij enerzijds de positieve wetten, die een sanctie stellen op datgene, waartoe zij per se in geweten en dus ook per se juridisch verplichten, terecht strafwetten in eigenlijke zin noemen — en anderzijds de positieve wetten, die een sanctie stellen op datgene, waartoe zij per se niet in geweten en dus ook per se niet juridisch verplichten, bepaaldelijk als dwangwetten van de strafwetten in eigenlijke zin onderscheiden.

Nadat wij aldus in deze studie ter oplossing van het saeculaire probleem der leges mere poenales de noodzakelijkheid der erkenning van dwangwetten wijsgerig hebben trachten aan te tonen, willen wij nu deze studie besluiten met een enkele opmerking ter oplossing van het casuïstische probleem, welke staatswetten wij de facto als dwangwetten kunnen qualificeren. Aangezien de staatswetten, zoals zij de facto uitgevaardigd worden, in het geheel van één en dezelfde wet tegelijk belangrijke en minder belangrijke zaken plegen te regelen, zal men slechts zeer sporadisch staatswetten aantreffen, die men in hun geheel als dwangwetten mag beschouwen. Maar van groot practisch belang zal het onderscheid tussen straf- en dwangwetten blijken te zijn, indien men bedenkt, dat juist omdat vele staatswetten deels belangrijke deels minder belangrijke zaken regelen, vele staatswetten dan ook bijgevolg deels strafwetten deels dwangwetten zullen zijn.

Nijmegen A. VAN LEEUWEN, S.J.

SOMMAIRE

Sous le titre de „Lois pénales et lois coërcitives" cet article lève à nouveau le problème séculaire des „lois purement pénales".

En une première partie l'auteur essaie de déterminer la teneur exacte de la théorie traditionnelle des lois purement pénales. Il tient surtout compte, à cet effet, des circonstances historiques où elle est née et où elle s'est progressivement développée, des influences qui ont favorisé sa propagation et son application générales, de son expression adéquate dans la théorie suarézienne du droit, de ses modifications ultérieures. Dès ses débuts, la théorie

[107]) Cf. A. van Leeuwen, *De straf in de rechtsorde*, in *Bijdragen* 15 (1954) 61-65.

des lois purement pénales semble reposer sur l'hypothèse que le législateur peut réduire, de son propre chef, l'obligation que ses lois imposent en conscience, à la seule acceptation de la peine. Mais la discussion des critères qui doivent permettre de découvrir l'intention subjective et concrète du législateur nous dévoile une incohérence interne dans la doctrine qui nous fait pencher du côté des opposants.

La deuxième partie de cet étude oppose alors à la théorie des lois purement pénales celle de ses adversaires, en particulier celle de ses adversaires thomistes comme Renard l'a longuement développée. Partant du concept thomiste de la loi, elle dénie en principe au législateur le pouvoir de réduire la loi comme il a été dit, et tient que toute loi positive oblige, de soi, en conscience. Mais une nouvelle confrontation avec la théorie des lois purement pénales nous replace devant certains aspects réels du problème qui nous font demander si les thomistes tiennent suffisamment compte de la distinction, réelle cependant, entre le droit et la morale.

Dans la troisième partie l'auteur développe, à partir de cette aporie, sa propre pensée. Partant de la conception thomiste de la loi, il aboutit d'abord à une conclusion que les adversaires des lois purement pénales admettent eux-mêmes : des lois positives peuvent ,,per accidens'' c.-à-d. en des cas exceptionnels, ne pas obliger en conscience. Une analyse ultérieure de cette conception thomiste de la loi montre de plus qu'il faut, à partir de cette conception même, reconnaître des lois positives qui, parce qu'elles concernent des objets de moindre importance, n'obligent même pas ,,de soi'' en conscience. Mais contre les tenants de la théorie traditionnelle l'auteur estime que ce caractère obligatoire ou non, de la loi, en conscience, ne dépend pas de l'intention subjective du législateur mais de la relation objective du contenu de la loi à la fin de la communauté. Pour distinguer les lois pénales au sens propre des lois positives qui sanctionnent ce à quoi elles n'obligent pas en conscience, l'auteur applique à ces dernières le vocable de ,,lois coërcitives''.

THE MEANING OF EXTREME UNCTION

Recent studies on the theology of Extreme Unction, as on many another question in the theological field, generally intend to renew both doctrine and practice of the sacrament, and not unnaturally present themselves as a reaction against current and accepted ideas. But here as in other reactionary movements, it may look as though the desire for renewal had at times overshot the mark. We have in mind mainly two points which touch on the very meaning of the sacrament and concerning which two tendencies appear — tendencies rather than definite and opposed doctrines. They may conveniently be expressed in two pairs of alternatives: Sacrament of the dying or Sacrament of the sick? And, Saved or straight to heaven?[1]). In each of these, the first alternative expresses the traditional concept, the second the new tendency. The two questions bear, as can easily be seen, not on what constitutes Extreme Unction as a sacrament, but rather on its purpose and meaning, and so on its place in the sacramental economy. In the following pages we want to give an outline of the status quaestionis concerning this twofold discussion and to indicate what in each of the two tendencies is sound and to be retained, and what may lead to one-sidedness and to an incorrect or incomplete idea of the sacrament.

I. Sacrament of the Dying or Sacrament of the Sick?

Theologians are aware of the pastoral need of our days to insist on giving to the sacraments their rightful place in the lives of Christians and on bringing the faithful to an effective use of these means of grace no less than to make them effectively participate in the whole liturgical life of the Church[2]). That may be seen, for example, in the ever growing requests granted by the Holy See, for the use of the vernacular in the administration of the sacraments and in some other liturgical functions[3]). This healthy trend of pastoral theology is no doubt one of the causes for the reaction against the conception of Extreme Unction as the sacrament of the dying, that is, according to the historical meaning of this name, of those who through illness are 'in extremis'.

---

1) The two questions are not unrelated, though actually they did arise independently and in the reverse order of that in which they are treated here. It is obvious enough that only in the supposition that Extreme Unction is somehow the 'sacrament of the departing' can the question be asked of how it prepares for heaven.

2) One outstanding example in this field is the "Centre de pastorale liturgique" of Paris with its many publications, particularly the scholarly quarterly *Maison-Dieu* (since 1945) and the more popular monthly *Fêtes et saisons, albums liturgiques* (since 1946).

3) Examples of these bilingual rituals are those granted for France, Germany U.S.A., India, etc.

The theoretical reason for this reaction is drawn from history itself[4]. For it is a fact, that the name itself of Extreme Unction, together with the idea of the sacrament expressed in the phrase ‚sacramentum exeuntium', only arose in the Middle Ages and were practically unknown in Christian Antiquity. Not until the 12th century, that is, the time when the theology of the sacraments began to be elaborated in the West, does the name appear in common usage, and not before the 11th century in an official document. Up till that time, the common designation of this sacrament was that of ‚anointing the sick', ‚anointing with the sacred oil', ‚sacred anointing'[5]. This idea, going back to the practice of the early Church, has a similar sense as the idea of the Oriental Churches calling it euchelaion, the prayer-oil. The separated Churches, it is true, are mistaken in their concept and practice of the sacramental anointing when they administer it not only to the sick but to the healthy as well; their custom is to give it to penitents as a complement to the sacrament of Penance interpreting the text of St James not only of bodily but of spiritual sickness as well[6]. Without following these erroneous views, we can and should, it is said, take what is the orginal idea of the sacrament, namely, that it is the sacrament of the sick rather than of the dying. Thus only do we stand a fair chance of remedying effectively the abuses that in medieval times arose from the latter conception and have not vanished even today, namely, the undue postponement of the sacrament, practically till the agony. An ingrained prejudice looks on Extreme Unction as the sacrament of the agonizing, with the result that during their illness the sick are deprived of the help of sacramental grace, and that the secondary and conditional effect of the sacrament, the eventual restoration of bodily health, is actually jeopardized. For the sacraments do not obtain their effects in a miraculous manner, and in the case of extreme delay of this sacrament, recovery of health would require nothing short of a miracle.

So far so good. It is most laudable and necessary to react against the undue delay of the sacrament and against the theoretical prejudice that is at the root of it. The warning against that delay, found in practically all our contemporary treatises on Extreme Unction, whether doctrinal or pastoral, is by itself a sign of its need. Nothing prohibits us to recall that Extreme Unction is meant for the sick in danger of death, and not only for the agonizing at the point of death, and in that sense to call it the sacrament of the sick. A reaction of this kind as found in the recent French *Directoire* on the sacraments[7], is imperative and perfectly balanced. When speaking of

---

[4]) Cf. *Maison-Dieu,* 15 (1948), „La liturgie des malades" ; esp. B. Botte, *L'onction des malades,* pp. 91-107.

[5]) For historical data cf. v.g. A. Janssens, *Het Heilig Oliesel* (1939), pp. 3-5, 32-119 ; B. Poschmann, *Busse und Letzte Oelung,* 1952, pp. 125-38.

[6]) Cf. A. J. Kilker, *Extreme Unction,* St Louis, 1927 ; J. Kern, *De Sacramento Extremae Unctionis,* Innsbruck, 1907, pp. 281ff.

[7]) *Directoire pour la pastorale des sacrements à l'usage du clergé, adopté par l'assemblée plenière de l'épiscopat français pour tous les diocèses de France,* Paris 1951.

„the administration of the sacrament of the sick" (n. 58), it says: „Whilst bearing in mind that Extreme Unction may only be given to persons who are grievously ill, we shall correct the prejudice which turns the sacrament of the sick into the sacrament of the dying. Too often the hopeful words and promises of recovery that accompany the administration of the ‚sacred anointing' are contradicted by the hopeless state of the sick" [8]).

Though it may be allowed to call Extreme Unction (the canonical name of which no doubt bears the stamp of the ideas of the time when it was coined, and which, we are told, is a misnomer) ‚the sacrament of the sick' (if properly understood), is it not going too far to call it ‚the sacrament of recovery'? [9]). Would that not be equivalent to inverting the traditional order in the effects of the sacrament and making of its secondery and conditional effect the primary or central one? Is it right to say, without addition or explanation, that „the anointing is meant for the relief of the sick as such" [10]), or even more explicitly, that „Extreme Unction regards the illness of Christians; it is a help for sick Christians and bears as such no direct relation to death"? [11]).

A theology of Extreme Unction which, while explaining the meaning of the sacrament, leaves aside all direct reference to death in such manner as practically to exclude the idea of Extreme Unction as ‚Todesweihe' [12]), as consecration and sacramental sanctification of death, may perhaps claim to be a ‚resourcement' going back to the theory and practice which preceded Scholastic theology of the sacraments. Can it also be said to pay due attention to the systematic doctrine elaborated in the Schools, and to the authoritative teaching of the Church of which the Tridentine decree on Extreme Unction is the most typical and most important document?

In the latter the consideration of approaching death and of danger of death, including as it does the very phrase ‚sacramentum exeuntium', is too explicit than that it can be overlooked. It is true, the mention of death is not found in the canons of the decree which condemn the errors of the Protestants concerning the sacrament-obviously, because this was not the point at stake in the controversy with the Reformers; but in the introduction of the decree and in the chapter in which the person who is to receive this sacra-

---

8) Op. cit. p. 63. Cf. also F. Cuttaz, *Remède divin pour les chrétiens malades*, Paris, 1950, pp. 71-75.

9) Cf. „Le sacrement des malades", *Fêtes et saisons*, novembre 1948: „Cet album nous montrera enfin que le sacrement des malades est bien à tort appelé extrême-onction, que nous l'avons déformé en en faisant le sacrement des mourants: il est le sacrement de guérison" (p. 2). Cf, the critical remark of A. Chanson, in *Pour mieux administer baptême, confirmation, eucharistie, extrême-onction*, Arras, 1953 p. 195.

10) B. Botte, art. cit. p. 106, „. . . . le véritable caractère de l'onction, orientée non pas spécialement vers l'agonie, mais vers la maladie comme telle".

11) C. Beaudouin, *Le viatique*, in *Maison-Dieu*, n. 15, pp. 117-29, esp. p. 118. Cf. the critical comments of H. Boelaars, C.SS.R., *De ontvanger van het heilig oliesel*, in *Werkgenootschap van katholieke theologen in Nederland, Jaarboek 1951*, Hilversum 1951, pp. 61-77.

12) Cf. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* IV, 1, Munich 1952, pp. 549-71, esp. 549-51.

ment is considered, the teaching is too plain [13]). We read there: „Our most benevolent Redeemer (...) did,.. fortify the end of life by the sacrament of Extreme Unction as with the strongest defence. For though our adversary in a manner seeks and seizes occasions throughout our whole life to devour our souls, yet there is no time when he strains all the powers of his cunning to ruin us utterly so vehemently, and if possible to make us even lose faith in the divine mercy at the time when he perceives that the end of life is near". And, „It is also declared that this anointing is to be applied to the sick, but especially to those who are in such danger as to appear to be at the end of life; hence it is also called the sacrament of the dying" [14]). No amount of interpretation or minimization will be able, it would seem, to take away from the nature of this sacrament its relation to death.

There is no need to enter into any lengthy detail into the Scholastic teaching, whether of High Scholasticism of the 13th century or of the post-Tridentine Renaissance of Scholasticism, in order to show that it explicitly postulates the reference of Extreme Unction to danger of death from illness. The few texts of St THOMAS and of SUAREZ which we shall quote below — to take just one representative of each of these two golden epochs of Scholasticism — are sufficient proof of the Scholastic conception. As will appear from what these Doctors say about the ,immediate entrance into the glory' as a result or purpose of the sacrament, we may say that Scholastic doctrine takes it for granted that Extreme Unction is the sacrament of the departing [15]). If anything, it rather overstresses that idea with the consequence — in one school certainly — of endangering its timely administration.

These few remarks, however general they are, go to show that the alternative, sacrament of the dying or sacrament of the sick, is misleading, in the sense that it opposes two extreme positions which, when taken in their one-

---

[13]) Dom B. BOTTE's interpretation of the text of Trent, art. cit. pp. 100f, though substantially correct, sounds rather tendencious when he concludes: „Mais il (le concile) a délibérément écarté la définition de l'onction comme sacrement des mourants (yet it says, „unde et sacramentum exeuntium nuncupatur" without censuring the phrase), il a voulu qu'il reste le sacrement des malades". It is true that Trent reacts against making Extreme Unction the sacrament of the agonizing (cf. following n.) but it definitely maintains the perspective of death in its doctrine on Extreme Unction.

[14]) DENZINGER 907 and 910; English of H. J. SCHROEDER, *Canons and Decrees of the Council of Trent*, St Louis, 1941, pp. 99 and 101. For the history of the text, cf. F. CAVALLERA, *Le décret du concile de Trente sur la pénitence et l'extrême-onction*, in *Bulletin de littérature ecclésiastique* 39 (1938) pp. 3-29. As noted there, p. 25, the substitution in chapter 3 of *praesertim for dumtaxat* in connection with danger of death is clearly meant to exclude that Extreme Unction be considered as the sacrament of the actually dying only, but it does not go so far as to condemn and exclude the appellation *sacramentum exeuntium* which it quotes and does not censure.

[15]) A manifest exaggeration in this sense is the well-known conception of DUNS SCOTT who places the specific effect of Extreme Unction in the remission of venial sins, and draws the practical consequence that its administration should be delayed till the sick person is no longer able to commit any venial sin: „Non debet conferri nisi infirmo tali qui non potest amplius peccare et qui est in periculo mortis"; and further, „Talibus qui possunt amplius peccare, non debet dari". *Report. Paris.*, in 4 dist. 23, q. un., tertio.

sidedness, are both incorrect and incomplete. According to the common Catholic idea of Extreme Unction, as expressed for example in Trent and in the ordinary catechetical teaching, re-echoed in the persuasion of the faithful (also of those who do not want to unduly delay the sacrament), or as presupposed as the doctrinal foundation to the practical directive of the above-mentioned *Directoire,* Extreme Unction must be said to be neither simply the sacrament of the dying nor simply the sacrament of the sick. It is not the sacrament of the dying, because the grace it confers, according to St James interpreted by Trent, does not only regard the moment of dying but also, and perhaps even more, the preparation to that moment during the illness which is eventually to lead to it [16]). It is not the sacrament of the sick, if by sickness we mean the state of bodily debility and of spiritual incapacity without any reference to its eventual outcome, death, but rather with a view to its effective removal: because its sacramental grace of spiritual strength, a help no doubt for the present corporal and spiritual weakness, is particularly meant for the great spiritual struggle which approaching death usually entails [17]).

Accordingly, by combining the positive elements of each of the two positions their one-sidedness will be remedied. Extreme Unction is the sacrament of the sick in danger of death. This traditional formula [18]) is and remains the expression of its true nature. It holds a position between two extremes and unites what is true in each of them. Extreme Unction is meant for the sick but not without reference to approaching death. It is meant for the sick, not only when they are at the point of death — it is not the sacrament of the dying only — but also during the illness, which, whether long or brief, leads to death's door. It is meant for the sick, not merely insofar as sickness incapacitates them for normal human and spiritual activity, but rather insofar as sickness can be a preamble to death, even though it need not always actually lead so far. And so the perspective of death as eventual outcome of the illness seems to be essential to the very meaning of Extreme Unction. This perspective — let it be stressed once more — does not mean imminence of death, but it does mean an orientation and an outlook towards the end which end is a basic and constitutive element in the idea of the sacrament of the departing [19]). To eliminate this perspective would be no longer to uphold the traditional idea of the sacrament.

---

[16]) Cf. chapter 2 of the decree, DENZINGER 909.

[17]) Cf. DENZINGER 907 (fin.).

[18]) *Codex iuris canonici,* c. 940; cf. KILKER, op. cit. pp. 122-202. — An argument in favour of the traditional formula can be derived from § 2 of this canon which allows the reiteration of the sacrament „in eadem infirmitate", when the sick person after recovering from one danger of death falls back into a new one, „(non) nisi infirmus post susceptam unctionem convaluerit et in aliud vitae discrimen inciderit".

[19]) H. BOELAARS, art. cit., has attempted to determine more exactly what this danger of death means in the concrete, and he sums up his idea by saying that the subject of Extreme Unction is a sick person on the way to death, „de zieke die ten dode gaat" (p. 62). Cf. also F. MEURANT, *L'extrême-onction est-elle le sacrement de la dernière maladie?* in *Vie Spirituelle* (1955) 242-251.

II. Saved or Straight to Heaven?

It is within the setting of this traditional conception of Extreme Unction, chronologically before and independently of the former discussion, that the second pair of alternatives concerning the meaning of this sacrament has arisen. When Extreme Unction bears an essential relation to death, in what sense must it be said to prepare for heaven? Here again, during the last half century, a welcome reaction has arisen against the rigoristic belief that all but a few saintly souls on their way to heaven have to pass through purgatory. In the last few years particularly voices have arisen to remind us that the sacrament of the departing is a sure guarantee so that it is not an exceptional or rare case to pass from this world straight to heaven. Does not Extreme Unction precisely mean „anointing for glory"? Also that it is more than time to exorcize late remnants of a Jansenistic spirit, which has had its day. Purgatory *is* avoidable and actually is avoided bij a number of those who die comforted with the last rites of Holy Church [20]).

It is apparently Fr KERN's dogmatic treatise *De Sacramento Extremae Unctionis* (Innsbruck 1907) which first stated the reactionary thesis in a scholarly manner. According to him, the end and purpose of this sacrament is the soul's perfect spiritual health with its immediate entrance into glory (unless a dying man's recovery of bodily health were to be more salutary) [21]). Some contemporary authors, as for example the canonist Fr CAPPELLO [22]), have adopted both the thesis and the arguments of Fr KERN. The latter, however, to all appearances, failed to convince the majority of theologians. Nor has his idea got a hold on the faithful; they rather cling to a less optimistic view of the effects of Extreme Unction. The more recent writings which endeavour to popularize the new idea perhaps stand even a less fair chance of success. At any rate, they base their optimistic view on grounds that are wholly or partly unfounded. For that reason it is necessary to examine them and to confront the ,new' idea with the more common theological position.

The thesis which holds that Extreme Unction is meant to prepare for immediate entrance into heaven is new only, it is claimed, because an ancient tradition was lost. It was the teaching of the great Doctors of High Scholasticism who in their turn continued the patristic tradition, and of the post-

---

[20]) Cf. H. REINHOLD, *The Sacrament of Extreme Unction in Parish Life*, in *National Liturgical Week 1941*, Newark, 1942, pp. 135-41; abridged as *Anointing for Glory* in *Catholic Digest*, October 1948, pp. 47-49. A. GITS, *Purgatory and Extreme Unction*, in *Irish Ecclesiastical Record* 68 (1946) pp. 104-8; H. VAN VLIET, *Straight to Heaven*, in *Clergy Monthly* 5 (1941-42) pp. 132-39; SCHMAUS, op. cit. pp. 565-68; CHANSON, op. cit., p. 799.

[21]) „Propositio V. Finis Extremae Unctionis est perfecta sanitas animae cum immediato eius introitu in gloriam, nisi restitutio sanitatis corporalis hominis naturaliter morituri magis expediat"; op. cit. p. 81. In an introductory note to this thesis, he explained, „Finis proximus Extremae Unctionis ... est animae sanitas perfecta" (p. 80), and „... finis ultimus sacramenti secundum se spectati (est) immediatus transitus ad beatitudinem" (p. 81).

[22]) *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. II, pars II, *De Extrema Unctione* (1932), pp. 111-122.

Tridentine theology (before Jansenism arose)[23]; and it is in conformity with the teaching of the Council of Trent and with the ancient liturgy of the sacrament[24]. It may be briefly summed up as follows. All theologians agree that Extreme Unction provides the supernatural help of grace which a sick person is in need of in order eventually to die in a state of grace. But there is more to be said about it. Normally the faithful who die after receiving Extreme Unction may be believed to go straight to heaven. Extreme Unction is meant to produce and by nature produces perfect spiritual health or readiness for immediate entrance into the glory. All those who do not place any obstacle in the way receive its full effects. It is only because of the imperfect disposition and co-operation of those who receive the sacrament, that it can be prevented from achieving its effect fully. But this is the rarer, not the normal case.

The more common view, however, against which the previous one intends to react, holds that Extreme Unction is meant to cure a sick man's soul as perfectly as possible. But there are degrees in this spiritual healing just as there are degrees in the effects of other sacraments, particularly of the sacraments of the living which give an increase in grace. Such effects are not a simple yes or no, as are, for example, the forgiveness of mortal guilt or the imprinting of a sacramental character. They rather are by nature subject to varying intensities according to the measure which the Holy Ghost is pleased to give and according to each one's disposition and co-operation. Even when these sacramental graces are received in a low or minimum degree, the sacrament is still substantially fruitful. Actually, the sacramental grace of Extreme Unction is a grace of this kind: the spiritual health it restores by its very nature admits of many degrees. It may restore the soul's health so fully as to allow immediate entrance into heaven after its eventual departure. But whether this is frequently the case is hard to say. At any rate the very nature of the sacrament does not require that it should be. And apparently, from what we know about man and forgiveness of sin from other sources, it may well not be. The great Scholastic Doctors, including St THOMAS, do not say more than that Extreme Unction prepares for immediate heaven according to the dispositions of the departing soul[25].

The contrast between the two opinions comes down, on the face of it, to a difference of stress; in the first this is laid on the efficiency of the sacrament, in the second on the necessary dispositions of those who receive it. And this difference entails another one in regard to the actual facts; the first opinion considers immediate entrance into the glory, after reception of Extreme

[23]) Cf. KERN, op. cit. pp. 84-114, who gives four reasons (pp. 107f) why this tradition got into oblivion: the post-Tridentine insistence on purgatory in the face of Protestant denials; Jansenist rigorism; the loss of contact with ancient High Scholasticism; private revelations about purgatory spread among the faithful.

[24]) KERN, op. cit., pp. 88f (Trent) and 84-87 (ancient liturgy).

[25]) Cf. v. g. DIEKAMP-HOFFMANN, *Theologiae Dogmaticae Manuale*, T. IV, *De Sacramentis*, Paris, 1946, pp. 390f. We may readily allow that this theology of Extreme Unction was at times proposed in too dark colours so as unduly to reduce to exceptional cases the souls who go straight to heaven. A reaction against this pessimism was called for.

Unction, as frequent or normal, the other one is doubtful about this sanguine hope and rather is inclined to consider the case as rare [26]). But a deeper gulf separates the two positions, and this comes to light in the reasons they give for their respective conclusions.

The chief reason for placing the ultimate and primary end of Extreme Unction in the soul's immediate entrance into heaven consequent to the perfect spiritual health which is the proper effect of the sacrament, is apparently because „our most kind Saviour wishes His faithful servants not only to avoid hell and be saved but He also desires them to avoid purgatory and immediately after death to be fully saved, at least as to their souls, and immediately to enter into the joy of their Lord" [27]). Or, as it was stated more recently, „if Baptism and Confession deliver us from hell, should there not be Sacrament which by its very essence frees us from the ordeal of Purgatory?" [28]). The argument, for all its appeal, hides a fallacy. It may be granted that Our Lord wishes us to avoid purgatory (though the explicit teachings of Scripture and Tradition say mighty little about this). But does this mean anything more than that He provides us with all the means to do so and expects us to make a generous use of them while we can? Does it necessarily mean that even after a man during the time he was in good health has neglected these means, Our Lord still offers a fresh remedy, even a sacrament, at the last moment when and because he is no longer able to make use of the other means? Not unless this be proved on other grounds and not just postulated would it seem safe to accept this conclusion. And so the idea that Extreme Unction is the sacrament meant to save from purgatory to all appearances rests on a gratuitous assumption.

Moreover, a deeper and more fundamental error of perspective is at the root of this idea. For it tacitly supposes that the sacraments primarily aim at the next life, whilst in fact they have in view our present life on earth where we are souls-in-bodies. *Sacramenta respiciunt praesentia, non futura* [29]). Their result for the future life (and since all of them are means of grace and grace is essentially meant for glory, they evidently all of them ultimately aim at the life of glory) is evidently only consequent on the specific fruit they yield in our souls during this lifetime; it is not what is first and properly intended by the sacraments as such, it is only their mediate and ultimate result, consequent on their being means of grace. And it is wrong, therefore, to deduce from this ultimate result for the other world what is the specific purpose of a sacrament [30]). It is the reverse procedure that is the right one. Extreme Unction is no exception to the rule.

---

26) The surface opposition between the two positions (for generally they qualify their statements with restrictive clauses) hides a real difference of inspiration or spirit which inclines either to severity or leniency, to pessimism or optimism, in their faith in the effects of the sacraments. Fr KERN, op. cit. p. 105, is keenly aware of the difference.

27) KERN, op. cit. p. 8.

28) REINHOLD, art. cit. p. 140.

29) Cf. Th. SPACIL, S.J., *Doctrina theologiae Orientis separati de Sacra Infirmorum unctione*, in *Orientalia christiana* 24 (1931) pp. 46-258; esp. pp. 234f.

30) As Fr KERN apparently does, op. cit. p. 190, when he concludes that Extreme Unction *must* remit all debt of temporal punishment.

It is further said that Extreme Unction „restores the integrity of baptismal innocence" [31]). Two authorities are quoted to substantiate this hopeful assertion. St EGBERT OF YORK (d. 767) is quoted as saying, „It is written that the soul of one who receives this rite (holy oils) is equally pure as the soul of a babe that dies immediately after baptism" [32]). Another authority is the Greak theologian ARCUDIUS (d. 1640) who wrote, „It is called the oil of regeneration because the sick man departs as pure as if he were born again since by it are taken away the remnants of sin" [33]). But the common teaching of theology rejects this opinion. Extreme Unction is not a sacrament of regeneration; this can only be said of Baptism. What is said of Baptism because of its being a spiritual rebirth may not without further proof be affirmed of another sacrament nor merely because of some more or less fanciful parallel. St EGBERT's authority, moreover, is doubtful; the text quoted does not seem to be his [34]). Also he is mistaken if by saying, it is written, he meant that it is found in Scripture. Nor does there seem to be any authoritative text in Tradition to confirm it. As to ARCUDIUS' statement, it cannot outweigh the common teaching of theology which knows of only one sacrament of regeneration.

Another argument for immediate heaven after Extreme Unction is derived from the idea that this sacrament is a consecration. „Now our whole life is healed and consecrated and assimilated to the triumphal death of our Savior" [35]). St BONAVENTURE is quoted as an author for this doctrine where he says that this sacrament „makes us kings, ready to enter the Kingdom of Heaven which we inherit" [36]). Here again we meet an idea that has not been accepted in the theology of Extreme Unction. Once upon a time it was fairly widespread, if not among Scholastics, at any rate among the faithful. And it led to serious practical errors about the consequences of this sacrament, as though those who recovered after receiving Extreme Unction were no longer allowed to lead the ordinary and common way of life, such as marriage, use of meat, etc. [37]). Extreme Unction is not meant to be a consecration but a healing medecine only. It has not the lasting consecratory effects which place a man in a special class such as are found in Confirmation and Holy Orders. Precisely because it is not a consecration, it can eventually be repeated in a new sickness or new danger of death.

Little can be derived in favour of the new idea from the Thomist and Tridentine phrase which calls Extreme Unction the sacrament that consum-

---

31) REINHOLD, art. cit., p. 139.

32) GITS, art. cit., p. 104; PL 89, 146.

33) GITS, art. cit. p. 105.

34) Cf. G. LE BRAS, *Pénitentiels*, in *Diction. théol. cathol.* XII, 1160-78; on the penitential of St EGBERT, 1168f.

35) REINHOLD, art. cit. 139.

36) Ibid.; St BONAVENTURE, in *4 Sent. d.* 23, a. 1, q. 2, „ . . . inungitur quis . . . in regem ut in regnum coelorum possit intrare tamquam in suum". But further, a. 2, q. 4, he says explicitly that in this sacrament „non imprimitur nec datur effectus perpetuus . . . et ideo iterari potest et debet medicina absque aliqua contumelia sacramenti".

37) Cf. KILKER, op. cit. pp. 153ff.

mates or completes Penance, ,consummativum paenitentiae' [38]. It completes Christian penance as much as possible, according to a man's disposition and co-operation. But this completion of Penance can take divers degrees, from the very nature of the sacramental grace of Extreme Unction. Only by assuming that it is an indivisible event, ,stat in indivisibili', would the said phrase suggest the new conception.

When studying Fr KERN's elaborate argumentation in favour of his thesis on the end of extreme Unction, it is hard to escape the impression that a preconceived idea commands and biasses his reading of texts and authorities. The perfect health of the soul, which is the proper aim of the sacrament and identical with preparedness for immediate entrance into heaven, he understands to be *so* perfect because he assumes that there must be a sacrament which causes us to escape purgatory. Once the latter assumption is set aside, as it should be, most or all of his authorities seem to teach little more than what the common teaching says: Extreme Unction is meant to heal the soul as perfectly as possible according to the dispositions of those who receive it; when these dispositions are perfect, the healing also may be perfect and thus amount to preparedness for immediate entrance into the glory.

We may test this way of understanding by looking at the teaching of St THOMAS and SUAREZ who are the two important authorities alleged in favour of the new opinion. St THOMAS says in the *Summa* that ,,Extreme Unction ... makes man ready for the final glory" [39]. Already before he had said, ,,This sacrament prepares man immediately for the glory, since it is given to those who depart from the body" [40]. And, (because penance often remains incomplete) ,,God salutarily provides for man that the aforesaid healing be completed by this sacrament ... in such manner that nothing remains in man which could prevent his soul, when leaving the body, from attaining to the glory. ... And so it is clear that this sacrament is the last and in some manner consummates the entire spiritual healing by which a man is as it were prepared to share in the glory" [41]. Do these texts signify that the purpose of Extreme Unction is the preparation of the soul for its immediate entrance into the glory, as Fr KERN conceives it, that is, because

---

[38]) *Summa contra Gentes,* 4, 73; DENZINGER 907. — In this connection, the new order in the administration of the last sacraments, suggested by B. BOTTE, art. cit. p. 105, and adopted in the new bilingual German ritual (cf. CHANSON, op. cit. n° 939, n. 64): Extreme Unction before viaticum, and not inversely as in the *Rituale Romanum,* is another indication of the meaning of Extreme Unction as complement to Penance and oriented directly to help and relief in illness rather than to immediate entrance into heaven. It is the viaticum that explicitly refers to the last journey.

[39]) ,,Extrema unctio ... hominem paratum reddit ad finalem gloriam"; *S. Th.* III, 65, 1.

[40]) ,,Hoc sacramentum immediate ad gloriam disponit, cum exeuntibus a corpore datur"; *Suppl.* 29, 1, ad. 1, cf. 4 d. 23, 1, 1. 1.

[41]) ,, ... salubriter ei (homini) providetur, ut per hoc sacramentum praedicta curatio compleatur, ... ut sic nihil in eo remaneat, quod in exitu e corpore eam possit a perceptione gloriae impedire ... Unde manifestum est quod hoc sacramentum est ultimum et *quodammodo* consummativum totius spiritualis curationis quo homo *quasi* ad participandam gloriam praeparatur"; *Summa contra Gentes,* 4, 73.

it aims at preserving man from purgatory?[42]). Or do they only say that Extreme Unction aims at preparing the soul for heaven as perfectly as possible? The reasons which incline to the latter interpretation are, first, St THOMAS' general theory of sacramental efficiency which he himself applies to the case of Extreme Unction: just as any other sacramental effect, so also is this spiritual healing more or less perfect according to the dispositions of those who receive the sacrament, that is, according to their co-operation with grace; immediate entrance into the glory will eventually, when that co-operation is perfect, follow ,ex consequenti'[43]). Besides, St THOMAS does not appeal to any of the proofs just discarded as insufficient to prove the new thesis. Further, he actually says that Extreme Unction is the last sacrament which the Church possesses to help departing souls[44]), — the last preparation for immediate entrance into the glory, which means, therefore, nothing else but the last help the Church can give by way of sacrament to dispose the departing souls for the glory. And he qualifies his assertion about immediate entrance into the glory with the significant *quasi* and *quodammodo*. All these reasons do not, it would seem, allow any other interpretation in regard to this particular question of the purpose of Extreme Unction. Moreover, he nowhere explicitly says that perfect spiritual health of the soul with immediate entrance into the glory, and therefore avoidance of purgatory, is the primary or ultimate aim and purpose of this sacrament.

SUAREZ, it is true, teaches this almost in as many words. ,,I say in the second place that it pertains to the end or the effect intended ,per se' by this sacrament, to prepare the soul finally, and as far as it lies in it to dispose the soul proximately to enter into the glory"[45]). But he qualifies his statement, particularly with regard to the remission of temporal punishments which is part of the healing effects of Extreme Unction, and clearly indicates what he means to say, ,,Yet, I do not think one should say that every liability to punishment is taken away at once, as is the case in Baptism: for we have no ground to say this, and it goes a good deal against the reality and necessity of purgatory"[46]). Accordingly, all that Extreme Unction intends to achieve is a spiritual healing which is as perfect as possible. The perfection of that healing, SUAREZ explains, will depend on man's co-operation[47]).

There are reasons, therefore, to counter the new or ,re-discovered' conception with a *non constat*. Perhaps we ought to say more. To regard the sacrament of Extreme Unction mainly or primarily from the standpoint of the

---

[42]) KERN, op. cit., assertio 2, p. 84, compared with assertio 3, p. 88.

[43]) Cf. DIEKAMP-HOFFMANN, op. cit. pp. 390f.

[44]) ,,Est ultimum remedium quod Ecclesia potest conferre quasi immediate disponens ad gloriam"; *Suppl.* 32, 2, cf. *Summa cont. gent.* 4, 73; 4 d. 23, 2, 2, 2.

[45]) ,,Dico secundo, ad finem seu effectum per se institutum per hoc sacramentum pertinere ultimo praeparare animam, et quanto in ipso est, eam proxime disponere ad introitum gloriae"; Disp. 41, sect. 1, n. 14.

[46]) ,,Non existimo tamen asserendum, statim auferri omnem reatum poenae sicut per Baptismum; nullum enim habemus fundamentum ad hoc asserendum multumque repugnat veritati et nécessitati purgatorii..." ibid. n. 17.

[47]) ,,Iuxta dispositionem et devotionem recipientis"; ibid.

next life, so that its immediate preparation of the soul for heaven be stressed (or overstressed), exposes us to the danger of turning it into the ,sacrament of the departing' in a sense which we rejected in the first part of this study and which is contrary to the persuasion of the faithful no less than to the teaching of Trent on Extreme Unction. According to Trent, Extreme Unction is the sacramental means of grace for a man in what may be his last struggle, a supernatural help provided at a moment when, because of physical and spiritual weakness, he is more than ever in need of supernatural strength that should enable him to resist the attacks of the temptor at that most decisive and most critical moment when these attacks increase in number and violence. To enable a sick man, in spite of weakness and spiritual danger, safely to go through the ordeal of the last struggle of this earthly life, such is the specific sacramental grace of Extreme Unction [48]). If nevertheless we want to consider this grace from the angle of the other life, we say: *Safe to heaven* is the proper aim of this sacrament. And we may find another reason for saying so in that particular effect of Extreme Unction which consists in the forgiveness of mortal sin. This forgiveness is its effect, not only in the same way as it can eventually be for any other sacrament of the living, namely, ,per accidens', but, according to a teaching which has much to commend itself, ,per se' and because of the secondary purpose of the sacrament [49]). No doubt, the grace of the sacrament can be so abundant that the outcome will actually be *Straight to heaven*. And we may confidently believe and hope that after the purifying trials of painful illness patiently borne this latter effect of the sacrament will not be limited to some exceptional and rare cases only [50]). But it will be good to remember that it is not without danger of distorting the real meaning of the sacrament if one persists in considering it primarily in the perspective of the other life [51]).

It would therefore seem unwarranted and ill-advised to foster in ourselves or in others the unfounded hope of escaping purgatory without much trouble. It is equally unnecessary and unreasonable to believe in the dismal theory of purgatory for all but a few. According to our faith and theology, the hope

---

48) Cf. DENZINGER, 907 and 909.

49) As SUAREZ holds, Disp. 41, sect. 1. n. 16; and cf. JANSSENS, op. cit. pp. 222 ff., esp. p. 224.

50) Preparedness for immediate entrance into heaven supposes the remission of all guilt, mortal or venial, and of all liability to or debt of punishment. The guilt can be and is forgiven, either by the sacrament of Penance or by Extreme Unction, when a man forsakes all wilful and free inordinate attachment to creatures. The debt of punishment is due for the loosening of such attachment as persists after the guilt has been pardoned, in the will as nature or in the sensitive appetite. This detaching normally means pain. Extreme Unction works it ,ex opere operato' when a person sincerely desires it and in the measure he does so. When the sufferings of an illness are borne patiently and resignedly, the sincerity of this desire for detachment is more likely to be present, and then the sacrament can yield its fruit to the full extent.

51) Would not the insistence on Extreme Uiction as a means to escape purgatory unduly foster the ,flight from pain' which is typical of modern society? Without suggesting that a similar desire lies at the root of this theological opinion, it certainly explains why the idea easily grows popular.

of immediate entrance into heaven after the devout reception of Extreme Unction is in no way without foundation. But that same theology clearly shows that the first and proper result of the sacramental grace is the peace and reassurance that come from the prospect and certainty of a *safe* passage to heaven. In that connection we may recall the word of Fr E. Mersch who calls the sacramental grace of Extreme Unction ,,the grace of final perseverance [52]). And this is also suggested by the example of the Church who administers her last rites to her departing children and then, both before and after their souls' departure, prayerfully and confidently entrusts them to the Mercy and Love whose depths are immeasurable.

Kurseong (India) P. DE LETTER, S.J.

---

52) E. Mersch, *Théologie du Corps Mystique*, Brussels, 1944, vol. II, pp. 306f. Fr Mersch does not imply that final perseverance always follows ; he explicitly states the opposite.

IS HET PRIVILEGE DER CISTERCIENSERABTEN OM SUBDIAKENS EN DIAKENS TE WIJDEN HERROEPEN?

De pauselijke concessies, waardoor aan abten (gewone priesters) de macht werd gegeven om heilige wijdingen (ordines sacri) toe te dienen, zijn in de laatste tijd weer in de volle aandacht geplaatst. Zij werden, in tegenstelling tot voor betrekkelijk korte tijd, door de meeste theologen en canonisten [1]) aanvaard en toegepast bij hun poging om de verhouding tussen het priesterschap en het bisschopsambt te verklaren. Doch de auteurs, die dit probleem hebben bestudeerd, hebben zich niet of slechts terloops beziggehouden met de mogelijkheid van het eventueel nog voortbestaan van deze pauselijke concessies. Die er zich een weinig mee bezighielden kwamen allen toch tot een negatieve conclusie. We kunnen het met deze conclusie eens zijn wat betreft de privileges gegeven aan de abt van St Osytha en de abt van Altzelle. Het is voor eenieder duidelijk, dat deze twee privilegies niet meer bestaan.

De abt van het Augustijnen-klooster St Osytha (bij Londen) kreeg op 1 Februari 1400 van paus BONIFACIUS IX de macht om zijn onderdanen de heilige wijdingen (ook het priesterschap) toe te dienen [2]), doch drie jaren later op 6 Februari 1403 werd deze macht weer ingetrokken door de bul „Apostolicae Sedis" van dezelfde paus [3]). Eenzelfde privilege ontving de abt van het Cisterciënserklooster Altzelle van paus MARTINUS V in het jaar 1427 [4]), doch dit privilege werd slechts voor vijf jaren gegeven en we hebben geen enkel bewijs, dat het na het verstrijken van die eerste vijf jaren nog verlengd is. Met zekerheid kunnen we dus zeggen, dat beide privileges niet meer bestaan.

Ten aanzien van het privilege om subdiakens en diakens te wijden door INNOCENTIUS VIII in het jaar 1489 verleend aan vijf Cisterciënserabten [5]), liggen de zaken niet zo eenvoudig. Dit privilege is nooit *uitdrukkelijk* teruggetrokken. Over zijn voortbestaan zou er in het geheel geen kwestie zijn

---

[1]) Voor litteratuur over deze kwestie verwijzen we naar *Bijdragen* XIII (1952) blz. 262-276 en XIV (1953) blz. 277-283. Zie verder J. BEYER, *Nature et Position du Sacerdoce*, in *Nouvelle Revue Theologique* 1953, blz. 356-373; 469-480.

[2]) Deze bulle werd in 1911 door EGBERTON BECK in *English Historical Review* XXVI (1911) blz. 125 gepubliceerd. Zij werd overgenomen door BEYER in *N.R.T.* blz. 364.

[3]) BEYER a.a. in *N.R.T.* blz. 365 en VERMEER in *Bijdragen* XIII (1952) blz. 268.

[4]) De bulle „Gerentes ad Vos" waardoor het privilege gegeven werd, werd teruggevonden door K. A. FINK op het Staatsarchief van Saksen te Dresden, no 6043. Vergel. K. A. FINK, *Zur Spendung der höheren Weihen durch den Priester*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, LXIII (Kanonische Abteilung, XXXII), 1943, blz. 506-508. Zie ook C. BOCK, *La bulle „Gerentes ad Vos" de Martin V*, in *Collectanea Ord. Cist. Ref.*, 1951, blz. 1-7 en 197-205.

[5]) Voor litteratuur zie boven (1).

(men zou het vanzelfsprekend hebben gevonden), als de Cisterciënserorde intussen niet een grote verandering had ondergaan. Haar organisatievorm ging verloren en daarbij werd zij verdeeld in twee zelfstandige takken: de gewone Cisterciënserorde en de Hervormde Cisterciënserorde (de orde van de Stricte Observantie of de Trappistenorde genoemd). Aan beide takken der Orde zijn alle rechten en privileges, die vroeger ooit aan de (ene) Orde gegeven zijn, overgegaan; en nu is de vraag, of ook het privilege van INNOCENTIUS VIII om subdiakens en diakens te wijden hierbij gerekend moet worden en of dit privilege nog van kracht is. Dit willen we in de volgende bladzijden onderzoeken.

Het privilege werd verleend aan de abten van Cîteaux, La Ferté, Pontigny, Clairvaux en Morimond. De bul „Exposcit tuae devotionis" van INNOCENTIUS VIII, waardoor het privilege gegeven werd, was gericht aan JEAN DE CIREY, abt van Cîteaux en generaal abt der Cisterciënserorde. Ofschoon de echtheid van de bul door vele auteurs [6]) in twijfel werd getrokken, heeft men in de Cisterciënserorde nooit aan haar authenticiteit getwijfeld [7]). Van het begin af aan hebben de Cisterciënserabten er gebruik van gemaakt: zowel voor als na het Concilie van Trente hebben zij subdiakens en diakens gewijd [8]). Door de Franse Revolutie d.w.z. door de opheffing van Cîteaux, La Ferté, Pontigny, Clairvaux en Morimond raakte het privilege in onbruik. De laatste abt van het oude Cîteaux, FRANCISCUS TROUVÉ, stierf op 25 April 1797 te Vosne-Romané [9]). En er kon geen opvolger gekozen worden, omdat de monniken van Cîteaux, die volgens de Constituties der Orde [10]) alleen gerechtigd waren om de abt van Cîteaux en de generaal abt der Orde te

---

[6]) C. BAISI geeft in zijn werk *Il ministro straordinario degli Ordini sacramentali*, Roma, 1935, blz. 104-116 de houding aan van de verschillende auteurs ten opzichte van deze bulle; ook BEYER in *N.R.T.* 1954, blz. 361-362. Zie ook *Bijdragen* XIII, blz. 265-266.

[7]) Dit blijkt vooral uit het feit, dat reeds in 1491, dus twee jaar na het verschijnen van de bulle, toen paus INNOCENTIUS VIII nog in leven was, deze werd gepubliceerd in de *Collecta quorumdam privilegiorum Ordinis Cisterciensis*, 1491, Dijon.

[8]) In 1662 wijdt de abt van Cîteaux, CLAUDIUS VAUSSIN, enkele van zijn monniken te Rome tot subdiaken en diaken, „sciente et consciente Alexandro VII" (MORINUS, *Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus*, Antverpiae, 1695, blz. 48). In het jaar 1663 wijdde hij subdiakens en diakens te Gent. De wijdingsbrief is hiervan bewaard gebleven. Deze brief berust niet meer in het Rijksarchief te Gent, doch berust sinds vorig jaar met geheel het „Fonds Abdij Baudeloo" op het Rijksarchief te 's-Hertogenbosch. In *Bijdragen* XIII (1952) blz. 266 hebben we er een afschrift van gegeven. In *Gallia Christiana* (1728, t. IV, col. 983) lezen we, dat de abt van Cîteaux, JOANNES XII PETIT, op de quatertemperdagen na Pinksteren van het jaar 1672 aan zijn monniken het subdiakonaat en het diakonaat toediende, krachtens de bulle van INNOCENTIUS VIII van 1489.

[9]) GREGOR MULLER, *Vom Cistercienser Orden*, Bregenz, 1927, blz. 227-228. D. A. PRESSE, *Notes et Documents sur les derniers temps de l'Abbaye de Cîteaux*, in *Analecta S.O.C.* X (1954) blz. 169-208.

[10]) Carta Caritatis, art. 5, 12 en 20; Summa Carta Caritatis, cap. III. De Carta Caritatis vindt men o.a. in H. SEJALON, *Nomasticon Cisterciense seu antiquiores Ordinis Cisterciensis constitutiones*, blz. 68-73; J. CANIVEZ, *Statuta capitulorum generalium Ordinis Cisterciensis*, t. I, blz. XXVI-XXXII, Louvain, 1933 *(Bibliothèque de la R.H.E.*, fasc. 9); J. TURK, *Carta Caritatis prior*, in *Analecta S.O.C.* I (1945) blz. 11-12; IV (1948) blz. 1-159; T. HUMPFNER, *Exordium Cistercii cum Summa Carta Caritatis*, Vac, 1932.

kiezen, waren verspreid of gestorven. Het gevolg van deze omstandigheid was, dat de organisatievorm van de Cisterciënserorde, die gebouwd was op en rond de moederabdij der Orde, Cîteaux, en de abt van dit klooster, te niet ging [11]). Alleen door tussenkomst van de H. Stoel kon deze hersteld worden. Reeds in 1798 werd door Rome een voorlopige regeling getroffen. Bij decreet van de Congregatie van de Bisschoppen en Regulieren van 15 December [12]) werden de faculteiten en de autoriteit, die de generaal abt d.i. de abt van Cîteaux (iure nativo) bezat, voorlopig verleend aan de generaal vicarissen en de praesides van de congregaties (provincies) der Orde, totdat Rome een andere voorziening zou treffen of totdat een nieuwe generaal abt gekozen zou kunnen worden. Aldus werden de congregaties (provincies) der Orde volledige zelfstandige ,,onderdelen" der Orde, met aan het hoofd een generaal vicaris of praeses met de bevoegdheid van een generaal abt. De twee groepen in de Orde, de ene, die streefde naar het herstel van de oude gestrengheid en de letterlijke onderhouding van de regel (de stricte observanten, de volgelingen van DE RANCÉ of AUGUSTIN LESTRANGE) en de andere groep, die de in de loop der eeuwen ingevoerde verzachtingen wilde handhaven (de commune observanten), groeide door deze regeling nog meer uiteen. Vooral ook omdat het generaal kapittel, dat de hoogste autoriteit in de Orde bezat, en dat het fundament was, waarop de eenheid der Orde gebaseerd was, niet meer werd gehouden [13]).

Toen het duidelijk werd, dat het oude Cîteaux niet spoedig zou herrijzen, werd de praeses van de ,,Congregatie van de H. Bernardus" (in Italië), RAIMUND GIOVANNI, door de H. Stoel in 1816 tot generaal abt der gehele Cisterciënserorde aangesteld [14]). Hij kreeg opdracht de eenheid en de oude organisatievorm der Orde te herstellen. Dit herstel werd eerst enigermate doeltreffend door het decreet van de Congregatie van de Bisschoppen en Regulieren van 1868, waarin de resultaten van de toenmalige generaal abt, THEOBALD CESARI, (dus de abt van de ,,Congregatie van de H. Bernardus") werden bevestigd [15]). Dit hield in, dat alle kloosters (van de commune observantie) zich rechtstreeks onder zijn jurisdictie zouden stellen. De congregaties echter, drie in getal, die de stricte observantie volgden [16]), bleven onder hun respectievelijke generaal vicarissen staan, die door de abten werden gekozen, doch de keuzen moesten door de generaal abt der gehele Cisterciënserorde bekrachtigd worden, dus door de abt, waaronder de Cisterciënsers van de commune observantie zich geschaard hadden.

Volgens de wens van Rome riep de generaal abt in 1869 een generaal kapittel bijeen, waaraan alle abten van de commune observantie deelnamen. Vanaf dit generaal kapittel begint een nieuwe serie generaal kapittels, door

[11]) Vergel. *Commentarium Iuris Constitutionalis Ordinis Cisterciensis*, in *Acta Curiae Generalis Ord. Cist.* II (1933) blz. 29-34.

[12]) MULLER, a.w. blz. 227, 234, 236; *Nomasticon*, blz. 648.

[13]) Carta Caritatis, cap. VII en III.

[14]) *Acta Curiae Gen.* II (1933) blz. 45; MULLER, a.w. blz. 236-238.

[15]) *Acta Curiae Gen.* II (1933) blz. 46-48.

[16]) C. BOCK, *Les codifications du droit Cistercien*, in *Collectanea O.C.R.* XIV (1952) blz. 197-200.

welke langzamerhand het nieuwe constitutionele recht van de Orde, vooral van het hoofdbestuur, gevormd werd.

De drie congregaties van de stricte observantie, die onderling over menig observantiepunt verdeeld waren, werden op het buitengewone generaal kapittel van 1892, door paus LEO XIII bijeengeroepen, tot één groep verenigd. LEO XIII verhief deze verenigde congregaties tot een afzonderlijke Orde: de „Ordo Cisterciensium Reformatorum Beatae Mariae de Trappa" [17]).

In 1898 wist deze nieuwe Orde beslag te leggen op de oude abdij Cîteaux. Krachtens een rescript van 3 Juli 1899 [18]) werd de abdij Cîteaux weer in haar oude rechten en privileges hersteld. Zij werd de zetel van de generaal abt van de nieuwe Orde en deze kreeg alle rechten en privileges van de abt van het oude Cîteaux. In Juli 1902 verklaart LEO XIII in zijn Constitutie „Non mediocri" [19]) plechtig, dat de *Ordo Cisterciensium Reformatorum seu Strictioris Observantiae*, ondanks haar autonomie, toch tot de grote familie der Cisterciënsers behoort, waarvan zij een tak vormt evenals de gewone Cisterciënsers. Krachtens deze titel, zo gaat de Constitutie verder, hebben de generaal abt, de abten en de leden der Hervormde Cisterciënserorde alle rechten en privileges, die in het verleden ooit aan de Cisterciënserorde gegeven zijn, voorzover deze privileges nog in gebruik zijn en niet zijn herroepen.

Aldus zijn er twee Orden der Cisterciënsers, die beiden dezelfde rechten, privileges en faciliteiten bezitten.

Hoe staat het nu met het privilege van INNOCENTIUS VIII om subdiakens en diakens te wijden. Twee canonisten van de Orde der Hervormde Cisterciënsers, JOSEPH-MARIE CANIVEZ [20]) en COLUMBAN BOCK [21]) hebben zich met dit probleem beziggehouden, doch alleen in verband met hun eigen Orde; zij laten de kwestie ten aanzien van de Orde der gewone Cisterciënsers buiten beschouwing. Uit het feit, dat krachtens het pauselijk rescript van 1899 Cîteaux bij haar wederoprichting volledig in haar oude rechten en privileges is hersteld, besluiten deze auteurs, dat ook het privilege van INNOCENTIUS VIII wederom van kracht is. De abt van Cîteaux (generaal abt) heeft echter na 1899 geen subdiakens of diakens gewijd, doch daaruit volgt niet, dat hij deze wijdingen niet kon toedienen. Hij heeft echter wel abten gewijd, ofschoon hij deze macht ook slechts bezat krachtens een privilege door dezelfde paus en in dezelfde bul „Exposcit" gegeven als het privilege om subdiakens en diakens te wijden. Wat de reden is, dat hij van het ene privilege wel, van het andere niet gebruik maakte, is moeilijk na te gaan. Misschien is er geen gelegenheid geweest om subdiakens of diakens te

---

[17]) Decreet „Romae convenerunt" in *Nomasticon*, blz. 813 en *Cistercienser Chronik* V (1893) blz. 206-208. Vergel. BOCK a.a. in *Collectanea O.C.R.* XIV (1952) blz. 197-202.

[18]) *Collectanea O.C.R.* XIV (1952) blz. 202.

[19]) *Cist. Chronik* XVII (1905) blz. 50-52.

[20]) *L'Ordre de Cîteaux en Belgique. Des origines (1132) au XXe siècle*, Forges Les-Chimay, 1926, blz. 428-429.

[21]) *La bulle „Gerentes ad Vos" de Martin V*, in *Collectanea O.C.R.* XIII (1951) blz. 201-202.

wijden wegens gebrek aan wijdelingen. Of hebben de twijfelachtige opmerkingen van GASPARRI omtrent het privilege [22]), die juist in die tijd verschenen, de abt van Cîteaux doen besluiten het privilege niet te gebruiken?

Door de constitutie „Non mediocri" van 1902 werd het privilege teruggetrokken. Het is van belang hier op te merken, dat deze constitutie gericht was aan de Orde der Hervormde Cisterciënsers en dus ook alleen voor deze Orde geldt en voor de Orde der (gewone) Cisterciënsers geen betekenis heeft. De constitutie bevestigt, dat de generaal abt (de abt van Cîteaux) alle privileges geniet, die aan de abt van het oude Cîteaux gegeven zijn, „incluso etiam privilegio abbatum conferendi", dus ook het privilege, door INNOCENTIUS VIII in de bul „Exposcit" verleend, om abten te wijden. Hierdoor erkent de constitutie het nog-bestaan van de door de bul „Exposcit" gegeven privileges. Doch dan komt een verrassende restrictie: „regularibus suis subditis primam tonsuram et quattuor ordines minores *tantummodo*". Door dit *tantummodo* werd het privilege om subdiakens en diakens te wijden ingetrokken. Volgens CANIVEZ [23]) en BOCK [24]) is de inlassing van dit partikel te wijten aan de „machtige pen" van kardinaal OREGLIA, die een tegenstander was van het privilege en die geen vriend was van de Hervormde Cisterciënsers. In ieder geval moet dit *tantummodo* beschouwd worden als een sterk bewijs van het bestaan van het oude privilege, en het is voor de Orde der Hervormde Cisterciënsers te zien, zoals CANIVEZ het noemt: „comme le dernier cri qu'il rend avant de succomber sous les coups violents qu'on lui porte" [25]).

CANIVEZ en BOCK funderen het bestaan van het privilege op de wederoprichting en het herstel van rechten en privileges van het oude Cîteaux. Voor de Orde der Hervormde Cisterciënsers is dit inderdaad een reële rechtsgrond; doch de Orde der (gewone) Cisterciënsers kan hierop niet steunen. Immers het herstel van het oude Cîteaux heeft voor deze Orde geen enkele betekenis.

In de Orde der (gewone) Cisterciënsers heeft men een min of meer normale overdracht van de oude rechten en privileges gehad. Alle rechten en privileges, die bij de ondergang van het oude Cîteaux de abt van Cîteaux genoot, zijn door tussenkomst der pausen, steeds overgegaan op de „plaats-

---

22) GASPARRI aanvaardt de authenticiteit van de bulle, doch hij beweert, dat er niets gezegd wordt over diakenwijding. Dit heeft hij waargenomen in de minuut van de bulle, die zich op het Vaticaans Archief bevindt: „. . . mihi, facta inspectione in archivio Vaticano, relatum est bullam quidem ibidem reperiri, sed mentionem de diaconatu in eadem deesse" *De sacra Ordinatione,* Parisiis, 1893, t. II, n. 798, blz. 85. De bewering van GASPARRI was voor korte tijd niet te controleren, omdat de bulle in het Vaticaans Archief niet was te vinden. Nu is ze teruggevonden door Mgr A. MERCATI (Arm. 54, tom, 8, fol 295). Vergel. *Gregorianum* 1954, blz. 87, nota 107. Wij hebben een fotocopie ervan kunnen inzien en daaruit blijkt, dat de bewering van GASPARRI niet juist is en dat er inderdaad wel sprake is over diakenwijding.

23) *L'Ordre de Cîteaux en Belgique,* blz. 429.

24) *Collectanea* XIII (1951), blz. 201.

25) *L'Ordre de Cît. en Belgique,* blz. 429.

vervangers" en opvolgers van de abt van Cîteaux (generaal abt). Dit blijkt uit meerdere pauselijke constituties en decreten [26]). Na de dood van de laatste abt van Cîteaux ontvingen de generaal vicarissen en de praesides van de congregaties (provincies) der Orde zijn rechten en privileges, vervolgens gingen deze over op de Superior Generalis of generaal abt, n.l. de abt van de congregatie van de H. Bernardus en tenslotte bij het herstel van het generaal kapittel (1869) kreeg de generaal abt, die door het generaal kapittel werd gekozen, deze rechten en privileges. In de ,,nieuwe" constituties, *De supremo Sacri Ordinis Cisterciensis regimine*, vindt men dit in een afzonderlijk artikel vastgelegd: ,,Supremus in ordine Moderator erit Abbas Gen., cui omnia iura et privilegia authentica olim Abbatibus Cistercii et postmodum Superioribus Generalibus Ordinis concessa, competunt . . ." [27]). Deze bepaling treft men aan in de constituties, die in 1902 door de Congregatie van de Bisschoppen en Regulieren [28]) en in 1926 door de Congregatie van de Religieuzen [29]) werden goedgekeurd. De generaal abt der Cisterciënserorde geniet dus alle rechten en privileges, die eertijds aan de abten van het oude Cîteaux gegeven zijn, dus ook het privilege om subdiakens en diakens te wijden. In de nieuwste constituties, goedgekeurd in 1934, is aan het bovenaangehaalde statuut een clausule verbonden. Het luidt nu als volgt: ,,Supremus Ordinis Moderator est Abbas Generalis, cui omnia iura et privilegia olim Abbatibus Cistercii et postmodum Superioribus Generalibus concessa, *dummodo in usu adhuc sint nec revocata*, competunt . . ." Wat is de betekenis van deze clausule? In de Constitutie ,,Non mediocri", waardoor het privilege voor de Orde der Hervormde Cisterciënsers werd ingetrokken, komt een gelijkluidende clausule voor. Daar wordt gezegd, dat de generaal abt van de Hervormde Cisterciënsers dezelfde privileges geniet als de generaal abt van de (gewone) Cisterciënsers, ,,dummodo (deze privileges) in usu adhuc sint et non sint revocata". Zou deze clausule betekenen, dat alle privileges, waarvan geen gebruik meer gemaakt wordt, herroepen zijn, dan zou het ,,tantummodo" in de Constitutie als beperking van de macht om wijdingen toe te dienen, overbodig zijn. Het privilege van INNOCENTIUS VIII zou reeds door deze clausule ingetrokken zijn, want de abten hebben sinds de Franse Revolutie er geen gebruik meer van gemaakt. Het ,,tantummodo" is juist een bewijs, dat de clausule een andere betekenis moet hebben. En we vinden die in canon 4 van de *C.I.C.* Deze canon zegt, ,,privilegia atque indulta quae ab Apostolica Sede ad haec usque tempora personis sive physicis sive moralibus concessa, *in usu adhuc sunt nec revocata*, integra manent . . .". Niet ieder ,,niet-gebruik" bedoeld hier de Codex, maar alleen dat *,,niet-gebruik"*, door welk de privileges, die voor anderen nadelig zijn (privilegia aliis onerosa) verloren gaan, als er tenminste een wettige verjaring of stilzwijgende afstand bijkomt [30]). De clausule trekt dus het privilege niet terug.

---

[26]) *Acta Curiae Gen.* II (1933) blz. 48.
[27]) Tit. II, cap. I, art. 17.
[28]) *Acta Curiae Gen.* II (1933) blz. 48.
[29]) *Acta Curiae Gen.* II (1933) blz. 48.
[30]) A. VAN HOVE, *De legibus ecclesiasticis*, Mechelen-Rome, 1930, blz. 53. Vergel. can. 76.

Nu kan de vraag nog gesteld worden, of het oude privilege soms opgeheven wordt door canon 964, 1 van de *C.I.C.* In deze canon wordt aan iedere reguliere-regerende abt, als hij priester is en de abtswijding wettig ontvangen heeft, de macht gegeven om zijn onderdanen, die minstens eenvoudig geprofest zijn, de tonsuur en de kleine wijdingen toe te dienen. Zijn deze voorwaarden niet vervuld dan is de wijding ongeldig, tenzij hij bisschop is. Dan volgt een clausule, waardoor alle privileges worden herroepen: „Elk tegenovergesteld privilege wordt hierbij teruggetrokken". BOCK [31]) meent, dat door deze clausule het oude privilege zijn betekenis heeft verloren. Deze mening is aanvaardbaar, als het bewezen is, dat het z.g. privilege *„de mention nominal"*, dat de Cisterciënsers, zo wordt algemeen aangenomen, genieten, niet meer bestaat of op deze canon niet toegepast kan worden. Het bestaan van dit privilege kan uit meerdere pauselijke indulten of decreten bewezen worden. In de „Institutiones Capituli Generalis Cisterciensis" (1240-1256) [32]) en de „Libellus Antiquarum Definitionum" (1289-1316) [33]), die beide als codificaties van het Cisterciënserrecht beschouwd moeten worden, vindt men een synopsis van deze indulten. We laten hier de voornaamste teksten ervan volgen: „Nullae litterae firmitatem habeant, quas tacito nomine Cisterciensis Ordinis, contra tenorem apostolicorum privilegiorum constiterit impetrare", INNOCENTIUS III en CELESTINUS III [34]). „Per litteras autem apostolicas non possumus conveniri, cum de Cisterciensi Ordine non fecerint mentionem", LUCIUS III, HONORIUS III en GREGORIUS IX [35]). „Non possumus ad judicium conveniri vel evocari per litteras apostolicas quae de Cisterciensi Ordine plenam et expressam non fecerint mentionem, licet in illis generaliter contineatur quod non obstent aliqua privilegia seu indulgentiae ab Apostolica Sede obtentae, de quibus oporteat fieri mentionem", INNOCENTIUS VI [36]). Hier moeten we nog aan toevoegen de bul „Cum Ordinem" van ALEXANDER III (1180), die door GREGORIUS IX in zijn *Decretales* werd opgenomen: „Si contra vos super decimis vel aliis quae Ordini vestro specialiter Sedes Apostolica indulsit, non facta mentione Cisterciensis Ordinis, litterae fuerint a Sede Apostolica impetratae, per eas minime teneamini respondere" (Lib. I, Tit. III, c. 6). Wanneer de Cisterciënsers zich op het privilege „de mentione Cisterciensis Ordinis" willen beroepen, verwijzen zij zonder meer naar deze pauselijke indulten. We hebben geen enkele reden om aan te nemen, dat het privilege „de mention nominal" niet meer bestaat. Integendeel, de pausen verklaren uitdrukkelijk, zoals we boven gezien hebben, dat alle privileges, die ooit aan de Cisterciënsers gegeven werden, zijn overgegaan op de beide takken der Cisterciënserorde.

Doch welke waarde heeft het? De Cisterciënsers hebben het privilege altijd beschouwd als een bijzondere bescherming en versterking van hun

---

[31]) *Collectanea* XIII (1951) blz. 202.
[32]) *Nomasticon*, blz. 287.
[33]) *Nomasticon*, blz. 368.
[34]) *Nomasticon*, blz. 304 en 386.
[35]) *Nomasticon*, blz. 387.
[36]) *Nomasticon*, blz. 387.

pauselijke concessies, zodat geen enkele algemene of bijzondere wet of decreet tegen deze concessies de Cisterciënsers bindt zonder dat „expressis verbis" de naam van de Orde genoemd wordt, „clausulae quaelibet aliae non sufficiunt" [37]). Zij hebben er ook steeds gebruik van gemaakt, vooral om hun „eigen" liturgische wetgeving te handhaven. Uit de teksten der indulten, waarop het privilege steunt, blijkt duidelijk, dat het privilege niet *uitsluitend* ter bescherming van ceremoniën of riten toegepast kan worden. Zijn betekenis is veel breder. Daarom menen wij te kunnen besluiten, dat het privilege van INNOCENTIUS VIII om subdiakens en diakens te wijden ook beschermd wordt door dit privilege en dat het dus door canon 964, 1 niet teruggetrokken wordt. Als dit inderdaad zo is, dan kan de generaal abt der Cisterciënserorde, de enig overgebleven geprivilegieerde, nu nog subdiakens en diakens wijden.

Nieuwkuyk PASCALIS VERMEER, S.O.Cist.

---

37) *Collectanea O.C.R.* VIII (1946) blz. 9 en 11.

KRONIEK VAN GODSDIENSTGESCHIEDENIS

In de vorige aflevering (*Bijdragen* 16 (1955) 156-178) gaven wij een overzicht van de voornaamste recente literatuur met betrekking tot de Algemene Godsdienstgeschiedenis, alsook enkele standaardwerken over de Middellandse-Zeegebieden, Griekenland, Klein-Azië en Egypte. In dit nummer bespreken wij een aantal nieuwe studies over afrikaanse en aziatische godsdienstproblemen.

A. Afrika

1. Olof PETTERSSON, *Chiefs and Gods, Religious and Social Elements in the South Eastern Bantu Kingships,* (*Studia Theologica Lundensia,* 3. Vol.), Lund, CWK Gleerup, 1953, 16 x 24, 405 blz., ing. 30.— Kr.
2. J. P. CRAZZOLARA F.S.C., *Zur Gesellschaft und Religion der Nueer,* (*Studia Instituti Anthropos,* V. Band), Mödling/Wien, Sankt-Gabriel, 1953, 20 x 29, XVI + 221 blz., geb. 25.— Zw. frs.
3. Karl LAMAN, *The Kongo,* I. (*Studia Ethnographica Upsaliensia,* IV), Uppsala, Studia Ethnographica Upsaliensia, 1953, 23.5 x 31, VIII + 155 blz., ing., ill.
4. Jak. T. KOMBA, *Die Frömmigkeit des heidnischen und christlichen Mngoni,* („*Sendung*", *Beitr. z. Missionsleben, Mis. lehre und Mis. kunde,* 3. Heft), Sankt-Ottilien, Eos Verlag, 1953, 12 x 20.5, 61 blz., met kaart, geb.

1. Dit proefschrift van Olof PETTERSSON, alhoewel voorgedragen voor een doctorstitel in de Theologie, behoort ten volle bij de Afrikanistiek. Het blijft beperkt tot een zuidoostelijke Bantoegroep, de Nguni, nl. de amaXhosa, de amaZulu (met de amaSwazi en de amaNdebele), de baSutho (met de baRotse) en de beTsjwana. Soms haalt S. er ook de baTonga-baRonga uit Mozambique, de baVenda uit Noord-Transvaal en de maShona uit Zuid-Rhodesia bij te pas, maar die waren er beter buiten gebleven. Welke rol speelt bij die stammen de hoofdman? Daar gaat het over. Een absoluut heerser komt er niet voor; eigenlijk is hij maar een *primus inter pares.* Wel zien zij in hem de enige grondbezitter, de rechter in laatste instantie, de veeteler bij uitstek en de hoogste legeraanvoerder. Maar al die voorrechten kreeg hij enkel wijl hij de bemiddelaar is tussen de stervelingen, die in de bovenwereld leven en de nazielen uit de onderwereld. *His chieftainship is ultimately founded on a religious basis i.e. it has a sacred character* (356). Meteen wordt deze studie herleid tot deze vraag: welke functie bekleedt die hoofdman in hun religieuze structuur? De magie had S. aanstonds mogen uitsluiten. Hij bekent zelf: *The chief of the Zulu is as a rule no active magician. The magic ceremonies are performed by the doctors, who are specially trained ...* (315) en dit onderscheid geldt eveneens voor de andere Bantoe uit die streken. Daarin verschillen zij niet van de baKongo-hoofdman, waarover J. VAN WING schreef: *A l'origine le vrai chef était toujours un nganga bakulu* (= *ministre du culte des ancêtres) et jamais nganga nkisi* (= *ministre*

d'un rituel magique) (Religion et Magie, 1938, 163). PETTERSSON, misleid door WEBSTER's omschrijving van de magie (311) geraakt er niet uit wijs, en besluit dan maar : *There is no need to make any exact distinction between religion and magic in this chapter. It may be questioned whether it is possible at all to distinguish between magic and religion in African society* (311). Inderdaad was het niet zo gemakkelijk te achterhalen, welke functie eigenlijk aan de heerser voorbehouden bleef in het besnijdenisritueel en in het militaristisch oorlogskader (276-297). Veel duidelijker erkennen wij zijn rol bij de vier andere religieuze feesten : het zaaifeest (230), het primitiaal oogstfeest (234), de regenbezwering (264) en de jaarlijkse hernieuwing van het haardvuur (333-341). Telkens weer — daar althans waar het tribaal kader militair gestructureerd is — treedt de hoofdman op als enige vóórman van geheel de nationale gemeenschap. Beschouwt men hem daarna in het ceremonieel van zijn aanstelling of zijn begrafenis, dan erkennen wij in hem duidelijk de énige stambemiddelaar tussen de nazielen en de levenden. De hoofdrol, welke de hoofdman inneemt bij de religieuze verering der nazielen, blijkt dus overduidelijk (*the chief is the leader of the national cult i.e. the cult of the dead chiefs*) (359), en daar ligt de grote verdienste van deze degelijke en zeer grondige studie.

Maar in de Bantoe-religie is telkens weer sprake van het Hoogste Wezen. In welke verhouding staat de hoofdman tegenover dit Wezen ? Dit hoofdstuk vult bij de uiteenzetting van de religieuze structuur 60 bladzijden : *The Supreme Beings in Africa* (139-198). Het ware eigenlijk beter op zijn plaats geweest onder : *the chief and the Supreme Beings*, dat nu maar twee bladzijden toebedeeld krijgt (309-310). Op dit punt houdt S. er een uitgesproken eigen mening op na, in zoverre hij beweert, dat er geen eigenlijk Hoogste Wezen te vinden is, en dat alles kan herleid worden tot verering van de nazielen : *the investigation has shown that the real religion of the South Eastern Bantu consists of the ancestor cult* (356). Weliswaar vereren zij nazielen — S. noemt die *ancestral gods* —, en daar steunt hij op : *The gods regarded as Supreme Beings are ancestor gods — the eldest ancestors — who, having been endowed with qualities belonging to heavenly beings and world creators, have, at a comparatively late period, been assigned the character of High Gods. They play a very insignificant part in the cult. Only as national gods are they object of a certain cult. They are of no importance to the members of the tribe as individuals* (358). Daarnaast erkent S. een tweede reeks : *the special heavenly beings* : hun macht is niet universeel, maar blijft beperkt tot donder, bliksem, enz. : *they must be regarded as special gods, who are of importance only in certain circumstances* (359, 204). Volgt de derde indeling : het eigenlijke Hoogste Wezen, *the Supreme Being*. Weliswaar bekent S. dat zij niet kunnen doorgaan als aards, maar als hemelwezens optreden. Daar hecht hij echter geen belang aan : *The records examined give support for the hypothesis that they may be regarded as a result of confusions between different ideas : those of the heavenly beings, those of the ancestor and those of the Christian and Islamic gods* (358). Een geloof aan een eigenlijk Hoogste Wezen zou dus bij deze Bantoe niet voor-

komen, en zeker geen cultus. Wat daar enigszins op lijkt in hun huidige religieuze structuur ware te wijten aan beïnvloeding door monotheïstische hogere religies, nl. door de Islam en Evangelisatie. Hier wordt nu de argumentatie erg simplistisch en loopt heel en al spaak. De grenzen tussen naziel en goddelijk wezen had S. trouwens van meetaf aan uitgewist, waar hij de nazielen der afgestorvenen overal *gods* noemt : the *dead ancestors are the gods* (356, 101, enz.). Zijn Hoogste Wezen is alleen nog de eerste in die lange rij vergoddelijkte afgestorvenen. In dit proefschrift werd wel het uiterlijk religieus ritueel bestudeerd, maar noch hun mythologie, noch de begronding van hun ethische normen, noch hun geloofsovertuiging. Historisch reliëf ontbreekt totaal : buiten enkele vage zinspelingen op *Christian and Islamic Ideas* (204, et passim) niet het minste onderscheid tussen de chronologische perioden in hun Bantoegeschiedenis. Evenmin verwierf S. inzicht in het verschil tussen de gecentraliseerde militaire structuur bij de ooststammen met overheersende veeteelt en het concentrische clansysteem der meer westelijke hakbouwers en jagers. Ten slotte komt daar nog bij die onverantwoorde uitbreiding van zijn conclusies tot West-Afrika, terwijl zijn documentatie binnen Zuidoost-Afrika beperkt bleef. Met gespannen interesse volgt men S. in zijn zeer heldere uiteenzetting wegens zijn ruime feitenkennis en de hoogst belangwekkende problemen die hij behandelt, maar de ongegronde gevolgtrekkingen, die hij meent er uit te mogen afleiden — en die hij gelukkig slechts hypothesen noemt (358) — lijken ons onaanvaardbaar.

2. Dank zij de grondige studies van EVANS PRITCHARD werden de Nueer uit de Anglo-Egyptische Soedan een der best gekende Nilotenstammen. Dit was het geval nog niet, toen 21 jaar geleden Pater J. P. CRAZZOLARA dit handschrift bezorgde aan W. SCHMIDT als bronnenmateriaal voor zijn *Ursprung der Gottesidee*. Toen hij niet langer meer in die streek als missionaris kon werkzaam blijven, bracht hij alles wat hij reeds vergaard had samen. Dit verklaart, hoe hier, buiten het religieuze, alleen de sociale structuur — en nog maar eventjes — ter sprake komt (15-55). W. SCHMIDT, die sedert 1932 over dit handschrift beschikte, heeft deze gegevens over de Nueerreligie, die nu gepubliceerd worden, reeds benut en vergeleken met die der Dinka (*U.d.G.*, VIII, 1-93 ; 446-516). Hij heeft er op gewezen hoe sommige trekken aan deze groep eigen zijn en sterk afsteken tegenover die der andere Niloten. Hun Hoogste Wezen (*Kot mediid*) draagt kenmerken van een hemelgod : men offert hem vee maar wijdt hem geen dieren toe. Zeer archaïsch gekleurde mythen handelen over het ontstaan van het mensdom en de oorzaak van het sterfelijk zijn. De mensenziel (*TIY*) schijnt in de adem (*Hauchseele*), maar niet in de schaduw (*Schattenseele*) te huizen ; eens gescheiden van het lijk wordt het een *Joak* (naziel). Tegenover de behekser (*Gwan Wal*) en de kleine aardse kwelgeesten (*Kuudh te toana*) treden hier grote luchtgeesten als bemiddelaars op (*Kuudh duonga*). Men onderscheidt, naast de wichelaar (*Tyed*), een dubbel soort beheksers : de beheksers van het vee (*Peth*) en die van de mensen (*Niah*). Uit de gegevens kan men niet achterhalen, welke eigenlijk de aard is van de *Kot ceng*, nu eens dorpsgeest,

dan weer *Schutzgott, Geist des Hofes* (71) genoemd. Graag zou men vernemen of, zoals in de eredienst van het Hoogste Wezen, ook hier als enige bedienaar de familie-oudste optreedt (*Familienvater, Hofbesitzer, Gwan ceng*). Naast deze animistische kentrekken (*kuudh*, aard- en luchtgeesten) zijn er ook verwijzingen naar totemisme : het wijst op een zeer complex cultureel substraat. Daar men nog steeds niet achterhalen kon, waarvandaan de veetelers kwamen, die hier de herderscomponente hebben ingevoerd, is het ook nu, na de grondige studie van Pater CRAZZOLARA en het nauwgezet commentaar daarop, dat W. SCHMIDT aanvulde door het nog uitvoeriger materiaal van EVANS PRITCHARD, niet mogelijk de ingewikkelde verschillen in de religiestructuur te verklaren. Trouwens, daar sedert het verschijnen van SCHMIDT's synthese in 1949 nog allerlei nieuw materiaal toestroomde, ware ook deze studie te hernemen. Jammer dat aan deze zo leerrijke en degelijke studie een zakenregister en een lijst der aangehaalde inheemse termen ontbreekt.

3. In dit eerste deel van de uitvoerige monografie van K. LAMAN over de baKongo, heeft S. het alleen nog maar over het geographisch en historisch kader (1-49) en over hun stoffelijke cultuur : voedsel, woning, levenswijze, handel en nijverheid. Het geestesleven zal eerst in het tweede deel samen met het religieuze en zedelijke besproken worden. Wij zullen er daarom eerst bij het verschijnen van dit tweede deel op terugkomen.

4. Wie zijn de aNgoni ? Het zijn amaZulu, die rond 1830 uitweken uit Zuid-Afrika. Zij trokken het Noorden in, staken de Limpopo over ; een deel bleef hangen in Zuid-Rhodesia en stichtte er het amaNdebele-rijk (Matabeleland) ; de andere trokken de Zambezi over, en onderwierpen als aNgoni-heersers de streek tussen het Nyassa- en het Tanganyika-meer. Zó ontstonden er daar twee volkslagen bij de Bantoe van het Songea-distrikt (Tanganika Territory) : enerzijds de onderworpen waSutu, anderzijds de overheersende aNgoni. Dus vreedzame hakbouwers, die rond 1860 onderworpen werden door krijgslustige veetelers. Een inlander, J. T. KOMBA, zelf een mNgoni, nu theologant, schreef in het Engels (maar het werd hier in het Duits vertaald) een korte bijdrage over de religie der heidense aNgoni en de christen godsdienst der bekeerde *Mulungu*, het Hoogste Wezen bij vele Oost-Bantoestammen, gaat hier schuil onder een sekundaire benaming : *Chimulungu*. Men herkent Hem aan zijn erenaam : *Chipanga*, Maker van de kosmos en oorsprong van het mensdom. Hij is geest (*chiwuta*, 11) ; onder Hem bestaan er andere geesten (*viwuta*, 33). Jammer dat S. niet verder uitweidt over die animistische geestenwereld. In de onderwereld leven de nazielen (*mahoka* of *majozi*) ; bij het afsterven blijft de *lihoka* eerst huizen in het hutje der nazielen boven het graf, totdat men die grafhut vernielt ; dan verhuist zij naar de hut van de familie zelf en blijft daar in hun omgeving, zolang de nazaten offers voor haar plengen (*kutota*) ; tonen dezen zich daarbij nalatig, dan onttrekken de nazielen hun bescherming en leggen hun gramschap (*likoto*) niet af, zolang er geen verzoeningsritueel plaats vindt (26).

De bescherming, die elders werd toegeschreven aan het Hoogste Wezen, dat daar optreedt als Voorzienigheid en als Vergelder, werd hier, volgens KOMBA, geheel verschoven op de nazielen. Alleen het *kiwuli*-ritueel (een offer om een gunstige oogst te bekomen) meent hij nog tot de *Chimulungu*-eredienst te mogen rekenen. Geheel het overige ritueel gaat tegenwoordig door voor manisme, eredienst der nazielen. Dit manistisch ritueel wordt dan uitvoerig beschreven: offer van de *mkunja*-koe: laatste geschenk aan de afgestorvene (29), het *mamiliku*-koeoffermaal op het graf, waaraan al de treurenden deel nemen (29), het bierplengen, het oprichten van de grafhut, de dans rond het graf, het *matapatapa*-bierfeest, gevolgd door het ritueel bad der treurenden. De weduwen mogen hun *zintambu-kopbanden* afleggen, en daarmede hun treurtijd afsluiten. De nieuwe echtgenoot brengt op zijn beurt een offer (30). De lans van de afgestorvene wordt ritueel gewassen (31); enkele dagen daarop viert men een nieuw bierfeest en men breekt de grafhut af om de naziel te bevrijden (31). Nog een laatste offer op het graf om de naziel uit te nodigen mede terug te komen naar het dorp om daar te midden van hare nazaten boven in de nok van het dak te huizen (17). Regelmatig zal het clanhoofd daar de rituele offers plengen voor de nazielen; daar ook zal hij eventueel de vertoornde nazielen verzoenen (20-21). Ook bij andere gelegenheden brengt men daar nog offers; tegenwoordig roept men daarbij de nazielen aan, maar het is niet meer mogelijk te achterhalen tot wie dit gebed vroeger gericht was: zó om een dreigend ongeluk te voorkomen (13), om heil en geluk te verzekeren (14), om een voorspoedige reis af te smeken (14), om bij aanhoudende droogte regen te bekomen voor de akkers (17). Hier speelt zich ook het religieuze deel af van een familie- of clanfeest: de kinderzegen door de ouders (32), het adoptatie-ceremonieel van een vroegere slaaf (22), het *kutawuka*-afscheid bij het vertrek van de bruid, die haar bruidegom volgen gaat (27, 58). Of ook de *mtimba*-dans bij het huwelijk (27) en de zondenbekentenis (*kupenga makani*) (24) daar plaats vinden, is niet duidelijk. Terloops wijst S. daarbij op het onderscheid tussen nazielen van kinderen en nazielen van volwassenen (34), tussen het offeren van mannelijke of vrouwelijke dieren (36), tussen speeksel-zegen en spuwoffer (35). Helaas wordt het verschil tussen genezer, waarzegger en magiër niet doorgevoerd (17, 34); evenmin de tegenstelling tussen blanke magie en beheksing (16). Ook ziet men nieuwsgierig uit naar diepere uitleg over het zondenbesef (*makani*, 23) en over de zondenstraf (*kitunu*, 24). Verscheidene andere aspecten uit het religieus ritueel worden maar even aangestipt zonder verdere verklaring: de *nganda*-hut der nazielen (17, 19), het toewijden van levende dieren in dienst der nazielen: de heilige koe: *nkomo yo majozi* (19), de heilige lans der nazielen: *mkondo wa majozi* (19, 31), de dienaar der nazielen: *muntu wa majozi* (19), het heilig vuur (22, 52) en de functie der brandende klompjes (36). Allerlei aanduidingen van een veetelers-ceremonieel. Meteen rijst de vraag op: waarom heeft KOMBA de religie der waSutu en der aNgoni in één en dezelfde bijdrage behandeld? Meerdere malen leest men tussen de regels, dat het religieuze bij de hakbouwers sterk verschilt van het religieuze bij de veetelers. Zo ver-

nemen wij dat de namen verschillen: *majozi* naast *mahoka* voor de nazielen (26), *manga* naast *mganga wa kulondola* voor waarzegger (16, 20); ook dat de plaats, waar de nazielen blijven huizen, verschilt: boven de residentie of in de hut (16-17); ook dat het offeren verschilt: een levend wijdier of een geslacht offerdier (17); ook dat de eredienst aanmerkelijk anders is (18-19). Hoe leerrijk ware het geweest na te gaan wat er bewaard bleef van de religie der hakbouwers en wat er ingevoerd werd uit de religie der veetelers, zoals wij die bij de eigenlijke amaZulu leerden kennen. Hier heeft de mNgoni-beginneling de nieuwsgierigheid van de Godsdiensthistorici geprikkeld. Juist wijl zijn kleine bijdrage reeds zo hoogst belangwekkend is, zien wij vol verlangen uit naar nog meer. Denken de opstellers van de reeks *Sendung* hieraan?

B. Azië

5. W. SCHMIDT S.V.D., *Der Ursprung der Gottesidee*, XI. Band, *Die asiatischen Hirtenvölker: die primär-sekundären Hirtenvölker der Jakuten und der Sojoten-Karagassen, sowie der Jenisseier, und die Synthese der benachbarten nicht-Hirtenvölker*, (*Die Religionen der Hirtenvölker*, V. Band), Münster i.W., Asschendorff, 1954, 17 x 25, XXVII + 734 blz., ing. DM 45.—, geb. DM 50.—.
6. J. F. ROCK, *The Na-Khi NAGA Cult and related Ceremonies*, (*Serie Orientale Roma*, IV. Vol. I and II Part), Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1952, 18 x 25.5, XXVIII + 806 blz., met 58 blz. platen, ing. 10 Pounds en 10 sh., of L. 15.000.
7. Edward CONZE, *Der Buddhismus, Wesen und Entwicklung*. (*Urban Bücher*, 5. Band), Stuttgart, W. Kohlhammer, 1953, 11.5 x 19, 215 blz., ing. DM 3.60.
8. Herbert FRANKE, *Sinologie*, (*Orientalistik*, I. Teil, *Wiss. Forschungsges.*, Geisteswissenschaftliche Reihe, 19. Band), Bern, A. Francke, 1953, 18.5 x 24, 216 blz., ing. 20.50 Zw. frs, geb. 23.50 Zw. frs.
9. Dr Maurus HEINRICHS O.F.M., *Die Bedeutung der Missionstheologie aufgewiesen am Vergleich zwischen den abendländischen und chinesischen Kardinaltugenden*. (*Veroff. des Inst. f. Missionswiss. der Westfal. Wilhelms-Universität*, 3. Heft), Münster i.W., Aschendorff, 1954, 15 x 21, 48 blz., ing. DM 1.80.

5. Dit elfde en voorlaatste deel van *Der Ursprung der Gottesidee* brengt ons het vijfde onderdeel der herdersvolkeren. Immers Deel VII en VIII behandelden de afrikaanse herdersvolkeren; daarna gaf Deel IX tot XI de aziatische. Deze laatsten waren ingedeeld in primaire, secundaire en tertiaire. Primaire waren de paardenfokkers: oud-Turken, Altaï- en Abakan-Tartaren. Secundaire waren de veetelers: Mongolen, Burjaten en Yuguren. Tertiaire waren de geacculturеerde Tungusen en Yukagiren. Daarop volgen nu de gemengde herdersvolkeren: daarom noemt S. dezen de primair-secundaire herders. Als zodanig erkent S. de Jakuten, de Sojoten en de Karagassen. Ook de Jenisseïers worden hier behandeld: weliswaar is het een jagersstam, maar zij hebben de herdersvolkeren beïnvloed, en daarom komen ook zij hier ter sprake. In dit elfde deel kon S. het overzicht van de aziatische herdersvolkeren afsluiten met de studie over de invloeden, welke al die primaire en secundaire herders hadden ondergaan vanwege de Yukagiren, de Tungusen en de Jenisseïers. Er blijft nu nog één deel over, het twaalfde; daarin

heeft S. de synthese neergelegd van al de gegevens én der afrikaanse én der aziatische herdersvolkeren.

A. De primair-secundaire herders

I. De Religie der Jakuten

Tussen al de aziatische fokkers (Grosstierzüchter) zijn zij het meest noordoostwaarts gelegen, maar slechts als ingewekenen. Oorspronkelijk waren zij waarschijnlijk een Turkstam; in de XIIIde eeuw woonden zij nog aan het Baikalmeer, maar het oprukken van de Mongolen, vooral van hun ondergroep de Burjaten, verjoeg ze noordwaarts naar de boven-Lena rivier. Hier botsten zij op de Tungusen; zij kregen de bovenhand, sloegen een wig tussen de West- en Oostgroepen, maar kwamen daarna toch onder hun invloed. Rond 1630 drongen de russische kozakken tot hier door. Dit gaf aanleiding tot verder uitwijken, en wel naar het noordoosten toe totdat de meest vooruitgeschoven stammen in contact kwamen met de palaeo-aziatische Yukagiren. Die historische achtergrond verklaart nu veel uit hun religie: als substraat hebben wij het oudturkse; daarboven ligt de latere beïnvloeding vanwege de Mongolen en Burjaten enerzijds, vanwege de Tungusen anderzijds; tenslotte de jongste acculturatie wegens contact met de Yukagiren.

W. Schmidt suggereert nu dat wij hier bij de Jakuten voor twee religies komen te staan: een west- en een oost-jakutische. Hij tracht te verklaren hoe het mogelijk was dat dit tot heden toe door geen enkel auteur aangestipt werd. Vele ethnologen hebben die religies eenvoudig bij het Sjamanismus ondergebracht. W. Schmidt daarentegen vindt hier de oude hemelsreligie der centraalaziatische volkeren weer, die hier bewaard bleef, alhoewel de Jakuten zo vér naar het Noordwesten uitweken. Alleen in de oostreligie werd die hemelsreligie door sterke sjamanistische invloeden, die vanuit het zuiden opdoken, geheel doortrokken (352). Doch nu rijst een moeilijkheid op: vindt men hier nu niet iets wat indruist tegen al de andere hemelreligies der centraalaziatische herdersvolkeren? Overal staat hier het Goede tegenover het Boze; het Goede in verband met de hemel overwint; het Kwade in verband met de onderwereld wordt overwonnen (101). Doch bij de Jakuten vinden wij ten eerste boze hemelgeesten, ten tweede een zekere Ulu Toyon, die als heerser dezer boze hemelgeesten in de westelijke hemel troont. Hoe deze *doppelter Widerspruch gegen die Grundlagen der alttürkischen Religion* te verklaren? (365). Ziehier hoe W. Schmidt de moeilijkheid oplost. De oudturkse Erlik was heerser der boze geesten der onderwereld en woonde aldaar. Welnu bij de Jakuten werd deze Erlik vervangen door Ulu Toyon (186, 365). Nu rees daar een broederpaar op: Ulu Toyon was de oudere, Urün Ai Toyon de jongere van beiden. Deze laatste nam stilaan in de oostjakutische religie de plaats van het Hoogste Wezen in: Urün Ai Toyon werd hemelgod. Maar meteen verhief hij ook zijn broeder Ulu Toyon tot hemelgod. Vermits in de turkse religie het Goede Hoogste Wezen altijd met het Oosten verbonden bleef, moest Ulu Toyon zich nu natuurlijk met de

westelijke hemel tevreden stellen. Zodoende was echter de klassieke tegenstelling uit de turkse religie tussen de goede hemelgod en de boze heerser der onderwereld verdwenen (366). Nu moest er dus gezocht naar een nieuwe heerser voor de boze geesten der onderwereld. Bij de Oost-Jakuten vinden wij nu hiervoor allerlei verschillende oplossingen, die nog niet tot harmonie gebracht werden: een bewijs dat die religieuze wijziging nog niet zo lang geleden gebeurd kan zijn. Dit moet, gedeeltelijk althans, onder Burjatische invloed tot stand gekomen zijn, en waarschijnlijk eerst bij de Oost-Jakuten: daar treedt die heerser op als D(u)olai. Die tegenstelling tussen Ai Toyon en Ulu Toyon komt alleen voor bij de Oost-Jakuten; wij horen er niets over bij de West-Jakuten. Het is niet het enige verschil tussen beiden: er is ook nog het sjamanisme. Immers in de oostjakutische religie treedt Ulu Toyon op als hoofd en oorsprong van het zwart sjamanisme; in de west-jakutische religie komt sjamanisme echter niet voor en evenmin in het west-jakutische nationaal epos (366). Er bestaat een west-jakutische versie van dit epos: het is de oudste; daarnaast worden er drie, misschien ook nog een vierde, aan de Oost-Jakuten toegeschreven; een jongere versie komt als mengsel van beide voor. Welnu in de west-jakutische versie is het de zoon van het Hoogste Wezen die de voornaamste heldenrol speelt en stamvader van het mensdom wordt; in de oost-jakutische is dit personage slechts een schepsel en wordt hij stamvader van de Jakuten alleen. In het Westen erkent W. Schmidt *religiöser theismus*, in het Oosten echter *atheistischer Schamanismus* (371). Uit de studie van de eposversies blijkt, dat in de oude cultuur en de archaïsche religie van de Jakuten stilaan meer en meer zwart sjamanisme en moederrecht zijn binnengedrongen, en wel vooral bij de Oostelijken, veel minder bij de Westelijken (372). De contrasten tussen beide religievormen der Jakuten wijzen er telkens op dat in de westvorm de religie het zuiverst bewaard bleef (373): Ai Toyon (= het Absolute?) is daar de naam gegeven aan het Hoogste Wezen; daartegenover komt dan later Ulu Toyon der Oost-Jakuten te staan.

Uit de studie van het nationaalfeest Isyak blijkt hoe een oude figuur nog in turks gebied ontstond (383), terwijl een nieuwe figuur, Isyak, later werd ingevoerd (384). Hoe verder de ontwikkeling, hoe meer verzwakking van het primitiaaloffer, vermenselijking van het Hoogste Wezen en opbloei van sjamanisme. Een nieuwe religievorm, maanreligie komt op; de oudere jakutische hemelreligie wordt verdrongen. In het Oosten ontwikkelt zich uit dit mengsel een jonger aspect: Urün Ai Toyon, treedt er op als helle maan en trekt de kenmerken van de oude hemelgod naar zich toe; ook worden hem al de eigenschappen van het vroegere Hoogste Wezen toegeschreven. Dit legt dus het ontstaan der twee huidige religievormen bij de Jakuten uit (387).

II. Religie der Sojoten en Karagassen

Dit zijn twee stammen bij de samojedische rendierfokkers. Samen met de Koibalen geraakten zij vroeger onder invloed van de Katsjinzen, en zo groeiden zij uit tot pseudo-Turken. Later gebeurde de splitsing: de Sojoten bleven in het Westen, de Koibalen en Karagassen trokken meer oostwaarts.

Tegenwoordig kennen wij de Karagassen als de meest naar het Oosten vooruitgeschoven turkse stam. De Sojoten wonen te midden van een bergmassief, waar de Jenissei ontspringt. Alleen langs het Zuidwesten is die hoogvlakte toegankelijk; langs daar drong dan ook het boeddhistische Lamaïsme binnen. De meest noordoostelijke onder de Sojoten konden hun religie haast onaangetast bewaren. Spijtig genoeg bezitten wij over die religie der Sojoten zeer weinig gegevens. Aan het Hoogste Wezen worden er verschillende benamingen gegeven. *Purghan* schijnt op mongolisch-indische beïnvloeding te wijzen; ook de boeddhistische *Maitreya* komt hier voor. Daarnaast staan *Kudai* (die naam verwijst naar de Altaï-Turken) en *Tsayon* (= Schepper, wat naar de Abakan-Tataren verwijst).

Voor de religie der Karagassen beschikken wij over meer gegevens. Toch heeft ook hier de naam *Purghan* zich haast overal voor het Hoogste Wezen opgedrongen. Opvallend is het hoe donder en bliksem aan het Hoogste Wezen worden toegeschreven, iets wat eer aan Oercultuur doet denken. Uit de scheppingsmythen kan men wel niet positief tot het bestaan van een werkelijk Hoogste Wezen besluiten, maar W. SCHMIDT doet opmerken dat in gans hun religie geen enkele andere figuur buiten *Purghan* voorkomt, die als zodanig zou kunnen opgevat worden. Trouwens men vergete niet dat ook hier het materiaal zeer schaars blijft.

III. Religie der Jenisseïers of Keten

Zij zelf noemen zich KET d.w.z. mens, maar sedert Al. CASTREN hen voor het eerst aantrof in 1846 aan de Jenisseï, staan ze als Jenisseï-Ostjaken vermeld. Om ze nu niet te verwarren met de eigenlijke Ostjaken, die Oegriers zijn, zou W. SCHMIDT ze liefst Jenisseïers zonder meer willen noemen. Over die naam kan men twisten, want in het Jenisseï-bekken wonen nog veel andere, en zelfs meer belangrijke, stammen.

Eigenlijk zijn zij tot op heden een volk van vissers en jagers gebleven. Zo sommigen onder hen aan rendierfokkerij gingen doen, bleef dit toch beperkt tot kleine kudden. Wij moeten ze evenwel hier behandelen, wijl later hun contact met de Altaï- en Abakan-Tataren deze paardenfokkers sterk heeft beïnvloed. Bij de Jenisseïers onderscheidt W. SCHMIDT drie religieuze groepen. Een eerste gaat terug tot de spitskoppige Samojeden (*U.d.G.*, Bd III) deze leeft voort in de oostgroep bij de Korjaken en andere palaeoaziatische stammen op Kamtsjatka: veel herinnert ons bij hen aan de jagers uit de Oercultuur van het uiterste Noorden. Een tweede religieuze groep bezit veel van de religie van de turkse paardenfokkers met hun tentgeesten. Een derde — en deze religieuze groep lijkt kenmerkend voor de Jenisseïers — vindt men in het Zuiden: zij ondergingen invloed van sjamanisme en namen allerlei metaalinstrumenten over. Bij hen staat duidelijk een figuur van Hoogste Wezen voor ons, met name *ES*, dat te vergelijken ware met *Num* der Samojeden en *Tengeri* der Turken. Daarnaast treden twee vrouwenfiguren op: *Tomam*, de lentegodin, en *Hasadam*, de aardegodin. Er is ook sprake van een held *Alba* en een groot sjamaan *Doh*; deze staan beiden aan de zijde van de hemelgod en tegenover de aardegodin. In *Es* en *Tomam*

ziet W. Schmidt figuren van een hemelreligie, maar in *Hosadam*, die in betrekking staat met de maan, meent hij een figuur van een aardereligie te herkennen.

B. Synthese voor de naburige niet-herders

W. Schmidt wil dit elfde deel afsluiten met een synthese over de religie der niet-herders, die in de buurt van de herdersvolkeren woonden, om zo de invloeden te kunnen bestuderen, aan welke de primaire en secundaire herdersvolkeren in Midden-Azië waren blootgesteld. Drie komen hier ter sprake:

I. Invloed der Yukagiren. Deze is de jongste en blijft beperkt tot de Oost-Jakuten. Misschien echter reikten de Yukagiren vroeger tot aan de Jenisseï-rivier; dit zou dan verklaren, hoe ook bij sommige Noordwest-Tungusen en Noordoost-Samojeden een dergelijke invloed merkbaar is.

II. Invloed der Tungusen. Deze is ouder dan de vorige. In de Oosthoek kwamen alle herdersvolkeren onder hun invloed, nl. de ingewekene Jakuten, de Mongolen en de Burjaten.

III. Invloed der Jenisseïers. Deze klimt nog hoger op. en werkte in op de primaire herdersvolkeren, vooral op de Altaïers, in mindere mate op de Abakan-Tataren, en ook wat op de Sojoten. Men krijgt de indruk, alsof geheel het Noord-Altaï-gebied onder die invloed geraakte, ja tot zelfs bij de noordelijke grensvolkeren van het zuid-Altaï-gebied.

I. Invloed der Yukagiren

Het grondig verschil in religie tussen de centraalaziatische herdersvolkeren en de Yukagiren is opvallend. In de religie der Yukagiren, die op het niveau der Hogere Jagers stonden, vindt men evenals bij de arctische jagers een Hoge God en een hemel-wildgeest. Of *Pon* hier werkelijk de hoogste persoonlijke godheid is, kan men nog betwijfelen; zeker ontbreken hem verschillende eigenschappen, die elders het Hoogste Wezen kenmerken. Hemel en zon spelen hier een rol, die elders aan het Hoogste Wezen toekomt. Zelfs het wereldbestuur blijft vaag. Hoe het ook zij, op dit substraat kwamen nu jongere culturen inwerken: Tsjuktsjen en Korjaten enerzijds, Tungusen anderzijds. Deze brachten aan de Yukagiren honden- en rendierfokkerij, maar beïnvloedden zeer weinig hun religie. Dit verzwakte het weerstandsvermogen bij de Yukagiren. Toen later een groep Jakuten tot bij hen geraakte, waren deze laatsten de sterksten en met hun verworven veeteelt konden zij de Yukagiren beïnvloeden, die eigenlijk nog vissers en jagers waren gebleven. Het ware uitgesloten, hier bij de Yukagiren het uitgangspunt te vinden voor een inwerking der Oost-Jakuten, noch wat het Hoogste Wezen, noch wat de hellemaan-figuur betreft. Het enige wat de Yukagiren misschien doorgaven aan de Jakuten, was de eredienst van de zon en de *Eigner*-cultus. Maar juist deze zonnefiguur en dit sjamanisme wijzen er op, dat de Yukagiren reeds zelf aan het evolueren waren.

II. Invloed der Tungusen

Bij de Tungusen kan men drie groepen onderscheiden: de Jenisseï-, de Transbaïkal- en de Mandsjoerei-Tungusen. De Jenisseï-Tungusen hebben als Hoogste Wezen *Mayin*, Hij die het leven geeft: dezelfde figuur leerden wij kennen in *Num Ileamberte* bij de Samojeden. De Transbaïkal-Tungusen hebben als Hoogste Wezen *Buya* (=*Boga-Boa*), een weinig omschreven figuur, die zowel hemel, aarde als wereld betekent. Het herinnert ons aan de steeds weinig omschreven figuur van het Hoogste Wezen bij de arctische volkeren. De Mandsjoeri-Tungusen hebben ook *Buya* als Hoogste Wezen, soms naast andere goden, zcals bij de Kumartsjan en de Khingan. Elders staat hij alleen. Dit schijnt er op te wijzen, dat vroeger het gebied der arctische volkeren zich tot deze streken heeft uitgestrekt. W. Schmidt meent dat de Tungusen vroeger dit gebied bereikten dan de Mongolen of Burjaten, want bij die Tungusen vindt men de godsfiguur van de centraalaziatische herdersvolkeren niet. Hun negen hemelen zijn niet overgenomen van de herdersvolkeren, maar behoren tot het substraat van de arctische volkeren (592). Wanneer wij bemerken bij de Transbaïkal-Tungusen, dat *Buya* er optreedt als Wildbezorger mogen wij daar wellicht uit afleiden, dat zij de *Buya*-figuur overnamen nog vóór dat de Wildgeest onderscheiden werd van het Hoogste Wezen (592). Meer zuidwaarts komt dit niet meer voor. Terwijl *Buya* bij de Noord-Tungusen heenwijst naar de religie der arctische volkeren, wijzen *Dyulaski* (Mandsjoerei-Tungusen) en *Apkai Enduri* (Zuid-Tungusen) op zuidelijke infiltraties: meer anthropomorfisme, geen scheppingsmythe waarin het duiker-thema voorkomt. De Tungusen zijn immers uit het Zuiden afkomstig, en *Dyulaski* verraadt hun oorsprong (593). Toen de Tungusen naar het Noorden en tot in Noord-oost Azië doordrongen tot op de rand van de ijszeeën, vonden zij daar rendiervolkeren. In het Westen reikten die Rendiervolkeren tot in het huidig gebied van Samojeden, Sojoten en Kargassen; in het Oosten tot in het gebied der Korjakken en Tsjuktsjen. Die Rendierstammen waren jagers gebleven, maar gebruikten de rendieren toch reeds als rij- en als lastdier. Terwijl de Tungusen dit nu van hen afleerden en sterk onder hun invloed geraakten, ontstond meer zuidwaarts de cultuur der secundaire paardenfokkers bij de Mongolen, de Burjaten en de Jakuten. Later rukten dezen op naar het Noorden tot in het gebied van de Tungusen en verdrongen dezen verder noordwaarts. Daarbij namen de meest zuidelijke Tungusen de paardenfokkerij over, maar het waren vooral de Tungusen die zeer sterk de binnendringende Burjaten en Jakuten konden beïnvloeden, zowel in hun cultuur als in hun religie. Die invloed van de Tungusen kwam echter nooit tot bij de primaire herdersvolkeren, de Turkstammen.

III. Invloed der Jenisseïers

Daar de Jenisseïers eigenlijk jagers en vissers waren, die slechts in betrekkelijk jonge tijd onder invloed van rendierfokkers geraakten, is het te begrijpen dat hun invloed zich beperkte tot de noordelijke Altaïers en Aba-

kaners. Bij dezen immers is jacht en visvangst nog in voege, maar niet meer bij de meer zuidelijken, die uitgesproken en uitsluitend veetelers zijn. Langs welke weg deze invloed hen bereikte, is moeilijker te achterhalen : wellicht langs Sojoten, Karagassen of Hakas-Kirgiezen om. Die invloed bleef in alle geval beperkt tot die groep primaire herdersvolkeren, Altaï- en Abakan-Tataren ; hij reikte nooit tot bij de secundaire Mongolen of Burjaten.

De nauwgezetheid en verbazende synthetische kracht van W. Schmidt, zoals wij die leerden kennen in de vorige tien boekdelen, vinden wij ook hier weer. Het ware wellicht voorbarig nu een critisch oordeel te vellen over deze bijdrage, die enkel als onderdeel bedoeld werd, en een vóórstudie vormt op de uitgebreide synthese, die eerst in het twaalfde deel zal voorgelegd worden, en al de aziatische en afrikaanse herdersvolkeren moet omvatten. Meer nog dan in de vorige delen begrijpt men, met welke ontzaglijke moeilijkheden W. Schmidt te kampen had om het documentatie-materiaal meestal in slavische bronnen opgeborgen, doorgaans onbereikbaar of althans zeer moeilijk toegankelijk, te achterhalen. Zonder een équipe vrienden-medewerkers ware hij er nimmer in geslaagd. Hoezeer dit hem hinderde, kan men telkens weer merken.

Des te meer bewondert men zijn taai doorzettingsvermogen, vooral toen hij gewaar werd dat een groep degelijke ethnologen hem niet meer volgden in zijn oorsprongshypothese van fokkerij en veeteelt. Daar komen wij bij de bespreking van deel XII op terug. Beter dan wie ook, bleef hij zich de leemten van zijn documentatie bewust. Waar anderen het zouden opgegeven hebben bij gebrek aan positieve gegevens, had hij de moed, niettegenstaande het précaire van sommige onvoldoend gefundeerde werkhypothesen, toch zijn eens ondernomen levenswerk, tot op het laatste ogenblik, zo volmaakt mogelijk verder af te maken. Anderen zullen aanvullen en verbeteren. Dit voorzag en aanvaardde hij. Maar de volle verdienste blijft aan de pionier, die het eerst zulk een reuzenwerk heeft aangedurfd en er een halve eeuw lang dag aan dag aan heeft gearbeid.

6. Weinige randvolkeren van West-China heeft men zo bestudeerd als de Na-Khi, bij wie J. F. Rock jaren lang ter plaatse enquêteren kon. Bij zijn vroegere kleinere bijdragen (o.a. *The ancient Na-Khi Kingdom of S.-W. China*, 1947) voegt hij nu een omvangrijk monumentaal werk in twee massieve delen : eigenlijk een rituaal-compendium. Het omvat drie delen : I. Een algemene inleiding met voorwoord door G. Tucci (XI, 1-30); II. De grote Naga-Ceremonie [3] Ssu [1] ddü [1] gv (31-624); III. De Zuiveringsceremonie [3] Chou [1] na [1] gv (625-806). In de inleiding krijgen wij een uiteenzetting over de religieuze houding der Na-Khi en over de Naga-cultus, vergeleken met het Bon-substraat. Achtereenvolgens vernemen wij iets over de kenmerken van de Naga-cultus, de verhouding van het volk tot de Naga, zijn oorsprong, de Naga-clans met hun tibetaanse parallellen, de drie ceremoniële typen, het theriotropische in die cultus, het daemonische, de tibetaanse Naga-literatuur, de Naga-manuscripten, het zuiveringsceremonieel dat met de

Naga-cultus verbonden is, het schriftsysteem en een lijst van de voornaamste rituele boeken. De eigenlijke beschrijving van de grote Naga-cultus beslaat dan bij de 600 bladzijden. Het opent met een overzicht van geheel het ceremonieel, beschrijving van de riten, titels der ceremoniële tekstboeken, die bij deze riten voorgezongen worden, uitleg over al de rituele voorwerpen, die daarbij gebruikt worden. Hierop volgt het corpus van het werk : de vertaling van deze rituele tekstboeken (71-624). Aan ieder boek wijdt hij één hoofdstuk : telkens wordt de titel van het boek voluit gegeven met oorspronkelijk pictografisch symbool, transcriptie en engelse vertaling ; daarna geeft S. de vertaling van de volledige tekst (zonder het Na-Khi origineel) en een doorlopende commentaar op deze tekst.

In het derde deel behandelt hij het zuiveringsceremonieel (627-806). Ook hier krijgen wij eerst een inleiding over het ritueel, de lijst der voorgezongen hymnen en der rituele voorwerpen en van al de ceremoniële geplogenheden. Daarna weer de vertaling van al de gezongen teksten (634-806). Dit ceremonieel gaat de eigenlijke Naga-ceremonie vooraf om personen en plaatsen te zuiveren van al het onreine. Om dit ritueel nog suggestiever uit te beelden werden er 58 verzorgde photo's over plaatsen, houdingen en gebaren gedurende de ceremonie ingelast. Zonder de weergave van deze gecodificeerde commentaar ware de originele tekst en ook de vertaling onbegrijpelijk gebleven. Het vreemde ligt nu hierin, dat het sacrale Na-Khi schrift (als profane taal ging het Na-Khi totaal verloren) geen eigenlijk schrift is zoals het phonetische of pictografische met voor ieder teken een objectieve betekenis. Hier gaat het enkel over mnemotechnische tekens : slechts ingewijden geraken hier uit wijs. Dank zij een harmonisch samenwerken tussen schriftverklaarder en objectieve tekstweergave, werd deze ritus ons verstaanbaar gemaakt.

In de 1048 commenterende nota's, die aan deze vertaling werden toegevoegd, krijgt men een ruim inzicht in de sociale en religieuze structuur van de Na-Khi, en zelfs een kijk op de naburige godsdiensten en volkeren, o.a. over de Kukunor-volkeren, hun vroegere geburen, die wij veel minder kennen.

Schrijvers grootste verdienste schuilt in het feit, dat hij ons een eerste beeld geeft van een voorboeddhistisch stadium, de Bon-religie. S. houdt er de mening op na, dat de meeste teksten eigenlijk de voorboeddhistische tibetaanse Bon-religie weergeven, terwijl wij tegenwoordig voor een mengsel van Bon-religie met Boeddhisme staan, een degeneratieprodukt. Dank zij deze nieuwe bronnen, kunnen wij nu iets achterhalen van de eigen Nagacultus der Bon, en kunnen wij deze vergelijken met de indische en de jongere lamaïstische Naga-cultus. Tegenwoordig leven er haast geen schriftverklaarders meer en de overblijvende teksten zullen weldra voor goed onverstaanbaar worden, want de uitstervende leraars hebben geen jongeren meer in hun vak kunnen inwijden.

7. E. Conze geeft ons een inleiding op de ontwikkeling en verspreiding van het Boeddhisme van af de vijfde eeuw vóór Christus. Het is een vertaling van *Buddhism, its essence and development* (Oxford, Br. Cassirer, 2 ed.,

1953). Het werkje geeft ons eerst een korte uiteenzetting over de leer met haar beide verwezenlijkingen : bij de monniken (*sangha*) en bij de leken onder het volk. Daarna beschrijft S. de historische verspreiding van deze leer. Eerst komt de oudere school van wijsheid, de *Hinayāna* of kleine wagen (*Therāvādins* in het Oosten, *Sarvāstivādins* in het Westen van Indië); daarna de nieuwe school der wijsheid, de *Māhāyana* of grote wagen (*Mahasanghikas* in 250 vóór Christus ; *Mādhyamikas* in 150 na Christus ; *Yogācāra*-school in 400); eindelijk de meer magisch getinte *Vajrayāna* of diamanten wagen, vooral in Nepal, Tibet, Java en Sumatra rond 500. Ook de scholen die buiten Indië ontstonden, komen nu ter sprake : de *Ch'an* in China (700), de *Nyin-ma-pa* in Tibet (750) en de *Amidismus* in Japan (950).

Het boekje sluit met een overzicht van de boeddhistische en theosophische invloeden in West-Europa, vooral sedert ARNOLDS *Licht Asiens* (1879). De *Urban-Bücher* zijn bedoeld als vulgarisatie-werken. Als zodanig mag dit werk echt geslaagd heten. Men zoeke hier echter niet het wijsgerige, het religieuze of het literaire ; alleen de historische kaders waarin het Boeddhisme zich kon verspreiden en bijzonder de verwordingen van de oorspronkelijke leer in de later daaruit ontstane en daarvan afgescheurde sekten. Als slot komt nog een suggestieve tafel : *Die Hauptdaten der Buddhistischen Geschichte*. Voor beginnelingen ware in dit werkje ook een inleidend hoofdstuk over de Boeddha-figuur zelf op haar plaats geweest.

8. H. FRANKE verstrekt ons met deze een handige inleiding op al wat tot de Sinologie behoort. S. neemt dit woord in zijn ruimste betekenis : *die mit philologischer Methode betriebene Erforschung Chinas, seiner Geschichte und Kultur aus den chinesischen Quellen* (9). Terecht klaagt S. over de omvang van dit object : *Ihre Aufgaben werden fast unübersehbar*, en hij vergelijkt het met de vroegere *Altertumswissenschaft*, alvorens hier speciale onderdelen in voege kwamen voor Linguistiek, Phonetiek, Tonetiek, Philologie, Literatuur, Kunst, Religie, Philosophie, Recht, Ethnologie, Aardrijkskunde, politieke, ekonomische en sociale Geschiedenis, Natuurwetenschappen en Techniek. S. werpt dan ook de vraag op : hoe zich te beperken bij het opstellen van een handboek, waarin dit alles moet opgenomen worden ? Zoveel mogelijk blijven bij die werken die recent zijn (na 1935), en die rechtstreeks uit chinese bronnen putten ; anderzijds, buiten de hoofdwerken, zich niet inlaten met het citeren van bibliographie, die alleen in het Chinees of Japans is opgesteld. In een woord : *Orientieren*, en toch *möglichst viel bringen* (10). Wie reeds in een of ander onderdeel gespecialiseerd is, zal er natuurlijk voor dit beperkt gebied meer dan eens erg storende leemten bemerken : zo werd de naam van de bekende sinoloog Pasquale M. D'ELIA niet eens bij het vermelden der Ricci-studies geciteerd. Maar men vergete niet dat men hier vooral voor beginnelingen een eerste inleiding bezorgen wil en dit ook voor de meest uiteenlopende ondervakken. Welnu zo practisch bekeken, blijft het werk ten zeerste aan te bevelen, en zal het ook vele studenten, die eigenlijk geen specialist in de Sinologie zijn, veel baat brengen.

9. Missietheologie mag westerse wijsgerige systemen niet voor goddelijke openbaring en universele boodschap laten doorgaan, zet Dr M. HEINRICHS voorop. *Das abendländische christliche Menschenbild kann nicht die Möglichkeiten ausschöpfen, die in Christus vorgegeben sind* (48). Met die gedachten voor ogen gaat S. de kardinaaldeugden vergelijken, zoals deze in de westerse en in de oosterse stelsels voorkomen. Bij het ontwaren van de vele onderlinge verschillen slaakt S. een ware noodkreet. Is het geen dringende taak voor onze huidige theologie overal, waar zij met niet-westerse culturen in voeling treedt, het bijkomstig wijsgerig westerse zo nodig af te schudden om zich telkens te kunnen aanpassen aan de godzoekende zielen zonder te kwetsen of nutteloos af te stoten ? Daarom gaat S. uit van dit principe : *Bei dem Lehrstück von den eingegossenen moralischen Tugenden* (*handelt es sich*) *um eine philosophische Ueberkleidung, die als solche mit dem christlichen Glauben und der christlichen Moral nichts zu tun hat* (25), en verder : *Die abendländischen Kardinaltugenden sind sogar ein spezifisch abendländisch ausgerichtetes Lehrstück* (24). Na de uiteenzetting van de scholastieke thesen, bemerkt hij : *Der Grundfehler der scholastischen Theologie in unserem Lehrstück liegt darin, dass sie zu oft und ohne genügenden Grund die Entitäten vermehrt und so unveränderliche und exklusive Formalobjekte schafft... Nichts verpflichtet uns ihnen auf diesem Weg zu folgen* (24). Nu eerst drukt S. zijn grondgedachte duidelijk uit : het westerse *christliche Menschenbild* is niet het énig mogelijke : *andere Völker werden andere Möglichkeiten verwirklichen* (48). Zijn ook niet andere culturen, zoals de chinese, voorbestemd door de Voorzienigheid om het hunne bij te dragen tot verrijking van de Mensenleer ? Halsstarrig zonder aanpassing blijven vasthouden aan het westerse, kan zelfs noodlottig worden. *Wir müssen es als ein christliches Anliegen unserer Theologie betrachten, dass wir es vermeiden durch das Aufdrängen eines vermeintlich christlichen, tatsächlich aber einseitig abendländisch ausgeformten Menschenbildes im chinesischen Menschen ein Fremdheitsgefühl hervorzurufen* (48). Wat S. nu besluit voor China, blijft ook elders waar : *Die christliche Religion wird sich bemühen alles Edle und Richtige des chinesischen Menschenbildes aufzunehmen und zu pflegen* (48). In het positieve gedeelte wijst S. dan op de chinese opvatting van de deugdenleer : de vijf constanten van het geestesleven in de overlevering van Confucius, de vier in de archaïsche leer van Kuan-tze. Voor hem zijn het de vier hoekpilaren, die heel het gewelf stutten. JEN (*Wohlwollen, benevolence*), I (*Gerechtigkeit, Uprightness of mind*), LI (*Ehrfurcht, Sitte*), CHICH (*Wissen, knowledge*), HSIN (*Wahrhaftigkeit, goodfaith*). Die vijfdeugdenleer vervolgt S. in de overlevering van Kuan-tze, zoals ze, herleid tot vier, werd opgenomen in de *Nieuw-leven-beweging* van Chiang Kai Shek : *Sitte, Rechtschaffenheit, Reinheit und Scham.* Vergelijkt men nu Oosten met Westen, dan vindt men bij de Oosterlingen de *Ehrfurcht* op de voorgrond, en niet onze *Prudentia ;* het sociale komt er vóór het individuele te staan ; het ideëel beleefde boven het koud formalistische ; het contemplatieve boven het behavioristische en praktische. Graag hadden wij dit positief onderzoek nog verder uitgewerkt gezien, want menige theoloog zal de vraag opperen : zijn

deze oosterse stelsels wel onderling constant genoeg om het opbouwen van één enkele oosterse wijsgerige leer mogelijk te maken ? Bouwt de ene er niet op wat de andere afbreekt ? Laat ons hopen dat men niet blijve staan bij kritische en negatieve beschouwingen, maar dat een stel knappe theologen erin mogen slagen, naar het voorbeeld van deze leraar in de dogmatiek uit het regionaal seminarie van Tsinan (Schantung), nu in Japan werkzaam, nog andere oosterse leerstellingen tot positief christelijke ethische systemen uit te werken.

C. Indonesië

10. I. H. N. Evans, *The Religion of the Tempasuk Dusuns of North Borneo*, London, Cambridge University Press, 1953, 14.5 x 23, XVIII + 579 blz., XXII blz. ill. met kaart, geb. 63/.
11. Paul Arndt S.V.D., *Religion auf Ostflores, Adonare und Solor*, (*Studia Instituti Anthropos*, I. Band), Mödling/Wien, Sankt-Gabriel, 1953, 20 x 29, XIII + 248 blz., geb. 25.— Zw. frs.
12. Paul Arndt S.V.D., *Gesellschaftliche Verhältnisse der Ngadha*, (*Studia Instituti Anthropos*, VIII. Band), Mödling/Wien, Sankt-Gabriel, 1954, 20 x 29, XVI + 548 blz., met kaart, geb. 50.— Zw. frs.
13. Dr Hermann Bader S.V.D., *Die Reifefeiern bei den Ngada* (*Mittelflores, Indonesien*), (*Sankt-Gabrieler Studien*, XIV. Band), 1953, 15.5 x 22.5, VIII + 148 blz., ing.
14. J. A. J. Verheyen S.V.D., *Het Hoogste Wezen bij de Manggaraiers*, (*Studia Instituti Anthropos*, IV. Band), Mödling/Wien, 1951, 20 x 29, XV + 241 blz., met kaart, geb. 25.— Zw. frs.

10. I. H. N. Evans kenden wij reeds uit *The Negritos of Malaya* en uit *Ethnology and Archaeology of the Malay Peninsula*. Sedert 1938 verbleef hij in Kota Belud in Brits Noord-Borneo om er de religie der Dusun te bestuderen. In de inleiding vertelt hij ons over de lotgevallen van zijn nota's en handschriften onder de japanse bezetting. De oorsprong der Dusun blijft nog steeds een open vraag : *I suspect a part of the Dusun-stock of having come in prehistoric times from Indo-China and of having amalgamated with some people already settled in what is now British North-Borneo* (11). Het onderzoek gebeurde in lingua franca maleis, niet in de Dusun taal. Wel de ergste handicap : *Unless one speaks Dusun oneself, which I do not profess to be able to do more than a little, an interpreter is again necessary* (10). Toch ligt nu een Dusun woordenboek in handschrift klaar (10). In dit werk geeft S. ons het totnogtoe verzamelde, maar nog onuitgewerkte materiaal : 65 verhalen in engelse vertaling (371-494); een kijk op allerlei animistisch en magisch ritueel ingedeeld naar concrete toevallige titels, maar geordend rond drie thema's : landbouw (vooral de rijstoogst), gemeenschappelijk welzijn, en individueel belang (209-367). Een eigen hoofdstuk draagt als titel : *various beliefs*, en biedt in bonte schakering een menigte hoogst interessante gegevens nopens de religie, het animisme, het koppensnellen, de magie en de beheksing. Doorloopt men de titels : *various spirits, some objects used in ceremonies, sacred animals, omens, sacred languages*, enz., en volgt men S. in zijn opsommingen bladzijden lang, telkens aangevuld met concrete sociologische gegevens, dan zal niemand er meer aan twijfelen, dat wij hier voor een

zeer rijke documentatie staan. Maar het wijst ook op een keerzijde : het materiaal is er voor een synthese, maar zij is er nog niet, en kan er ook nog niet zijn. Dit voelt men telkens weer aan. Er werd heel wat opgetekend. Vele detailstudies gingen vooraf, maar men krijgt geen inzicht in de verhoudingen van deze punten tot het geheel noch in de draagwijdte van dit ganse ritueel. Het structurele van Religie zowel als van Magie heeft S. niet kunnen achterhalen. Dit zal het verder uitwerken van deze rijke documentatie ten zeerste verzwaren, want men zal er aanhoudend voor leemten staan. Voeg hieraan toe, dat noch het ekonomisch noch het sociaal kader van de Dusun hier ex professo beschreven worden. Dit ook weer hindert ons bij het juist interpreteren van hun religieuze en hun magische houding : geloofswaarheden, ritueel en zedelijke normen hangen in de lucht, los van de werkelijk existentiële situatie, waarin zij eigenlijk gevormd werden. Deze kritiek mag men niet zo opvatten, alsof uit dit rijke materiaal onmogelijk een synthese te halen ware mits aanvulling en precisering, maar het moeilijkste ligt nog voor de boeg.

11. Wij kenden P. Arndt reeds als ethnograaf van de Ngadha op West-Flores. Nu bezorgt hij ons een uitstekende bijdrage over de oostelijke punt van Flores en de twee naburige eilandjes : Solor en Adonare. Reeds in 1937 had hij een spraakleer van de Solor-taal opgesteld, en zijn eerste publicaties over hun sociale structuur dateren van 1938 en 1940. Nu kwam hun magisch en religieus leven aan de beurt : eerst voor Oost-Flores (1-150), daarna voor Solor en Adonare. De overeenkomst tussen beide gebieden is sprekend en men kan deze over de gehele lijn tot in kleine details volhouden. Om de objectiviteit van deze rijke documentatie duidelijker te laten blijken biedt S. ons telkens voor iedere plaats afzonderlijk de woordelijke vertaling van zijn opgetekende teksten. De lezer kan zelf al de informaties toetsen op hun inhoud, en voor ieder detail ter plaatse nagaan. Dit verhoogt vanzelfsprekend de waarde van deze documentatie. Doch op het eerste zicht lijkt het soms een analytische opsomming met vele herhalingen. Bij nader toekijken ziet men dan toch weer vlug, uit de dispositie zelf, over welke lijnen men de synthese kan toehalen. Bovenaan een Hoogste Wezen, *Lera* (*Rera Wulan*) (lett. Zon-Maan) met daarnaast *Tana Ekan*, de Moeder Aarde. Het ware te vergelijken met de benaming in het Sikagebied, waar het Hoogste Wezen *Lero-Woelang* heet (Zon-Maan) en de Aarde als *Niang Tana* wordt omschreven. Daarnaast nu een animistische wereldvisie, waar enerzijds natuurgeesten opduiken, vooral de kwelgeesten in bossen en bij bronnen (*Nitu*), de Zeegeest (*Hari Botan*) en de Berggeest (*Ile Woka*); anderzijds de nazielen (*Kewokot*) der afgestorvenen, die getuigen van het overleven van de droom- en lichaamsziel (*Mangu, Tuber*). Gaan wij verder naar de Magie, zo stoten wij daar op twee ondergeschikte personages : in de Blanke magie de helziener (*Molang*) en in de Zwarte magie de heks (*Menaka*, de bloedzuiger), die antisociaal optreedt als eter van de mensenziel, de *tuber*. Ook doorheen geheel de religieuze en animistische eredienst bemerkt men in beide gebieden hetzelfde parallelisme : gemeenschappelijk offerhuis (*Korke*), offerstenen

(*Nubanara*), dolmen als tafel op de offerplaats (*Nobo*) in gebruik bij dezelfde vier grote collectieve offerceremonies: voor huttenbouw, voor landbouwfeesten (zaaien, planten, regen, oogst), voor jacht en voor oorlog. In een klein maar hoogst belangrijk aanhangsel worden enkele woordstammen uit het sanskriet aangegeven, die zouden wijzen op een zeer archaïsche beinvloeding door het Hindoeïsme, en wel bepaald op de wellustige en bloeddorstige Kali en Durga uit de Siwa-eredienst : *Aber nicht jener Siwa, der mit Brahma und Wischnu auch auf Java auftritt; Unser Siwa gehört einer früheren Periode an* (248). Dit zou dan de slothypothese zijn. Zeer nuttig is de kleine tabel met inheemse benamingen. Waarom ook niet telkens een cijfertje als bladverwijzing eraan toegevoegd? Het woordje *Eo*, dat wijst op een soort boze geest, die een rol speelt bij de beheksing, en waarover wij graag meer hadden vernomen, komt er niet in voor. Wellicht ware het duidelijker geweest bij het schikken der documentatie magie en beheksing uiteen te houden, natuurgeesten en nazielen scherper te onderscheiden. Een interessante vergelijkende studie met analoge gegevens uit het overige Flores, uit Ceram en Borneo dringt zich nu op.

12. Sedert 1924 kwam P. ARNDT in voeling met de Ngadha op Flores. In *Anthropos* bezorgde hij twee uitvoerige bijdragen over hun religie (*Die Religion der Ngadha*, 1929-31; *Déva, das Höchste Wesen der Ngadha*, 1936-37) en een derde over hun *Megalithenkultur* (1932). Dr J. VAN BAAL commentarieerde deze studies in zijn *Over wegen en drijfveren der Religie* (1947). Een grondige sociologische studie wordt nu ter aanvulling aangeboden. Aanhoudend moet men deze vorige werken weer opslaan. Waarom niet in de inleiding een synthese van de religieuze en magische structuur laten voorafgaan en ook de grondterminologie inlassen uit die vóórstudies bij de lijst der *Eingeborenenausdrücke*, die hier werd gegeven. Zo b.v. een verwijzing naar *Deva* als Hoogste Wezen (te vergelijken met *Duä* bij de Lionezen), ook *Mori Gaé* (Heer) genoemd; daarnaast *Nitu Deva* als Aardmoeder met de slang als maansymbool; *Cebu Cava* als Voorvader; *Suru laki* als Heer der doden. De natuurgeesten schijnen hier geen eigen naam te dragen, maar alleen als lagere *deva* op te treden; toch is er sprake van *Noca* als boze wolkengeesten en *Nitu* als watergeesten. Noch zon (*Nadhu*), noch maan (*Sina*) schijnen hier als geest te figureren. Onduidelijk blijft het welke eigenlijk de aard is der *Deva saö*, nu eens *Hausgötter* dan weer *Hausgeister* genoemd (177), ja zelfs *Vorfahren* aan wie men offert. Graag zouden wij in die nieuwe synthese vernomen hebben, welke naam gegeven wordt aan de nazielen, en welk verband er ligt tussen dezen en de mannelijke (*Nadhu*) en vrouwelijke (*Bhaga*) offerpalen. Komen beide voor in het *Ahnmutterhäuschen?* Bij de Blanke magie zien wij hier naast de *medecine-man* (*Lima mali*) twee personages optreden: de helziener (*Tora*) en de wichelaar (*Beko* met *Tibo*-waarzeggerij). Of *Bhisa* op beiden slaat blijft onduidelijk. Voor de Zwarte magie vinden wij *Polo* (de lijkenvreter) en *Teké ruu*; het onderscheid blijft vaag (454). Graag vernamen wij meer over het Boze, dat in de mensen binnendringt (*Vera*): is het een geest?

De territoriale structuur bij de Ngadha omvat dorp en dorpenbond. De klanstructuur vertoont klan (*Vocé*), klan-deel (in het Oosten *Cili;* in het Westen *Bhou*), familiegroep (*Sipo pali*) en familie (*Sao*). Elders is echter ook sprake van *Sippe* en *Stammen*. S. schijnt deze woorden te gebruiken in een zinverwante betekenis met klan en klan-deel. Naast de klan is er ook sprake van *Tochterklane*, wat niet uitgelegd wordt; ook hun functie binnen de stam blijft onduidelijk. Een derde structuur geeft ons binnen de klan de *Rangklassen* of *Rangstufen*. Het is een indeling naar het sociaal peil: de boven- (*Gaé mézé*), de midden- (*Gaé kisa*) en de onder-laag (*Cazi Cana*) (321 vv.). Doorheen geheel het werk, vooral bij het *Reba*-feest en de valkenvlucht of *Dzai*-dans wordt gewezen op de functie van deze drie sociale klassen, die evenwel niets te maken hebben met beroep (425-457), of fortuin (458 vv.). Wellicht kon men de familiale gemeenschap binnen de klan als een vierde structuur rekenen, zoals die zich opdringt uit de verwantschapsterminologie. Dit werd jammer genoeg niet in détail uitgewerkt, waar huwelijk en kind ter sprake komen (15-72); slechts eventjes worden enkele gegevens ingelast in het begin van het tweede deel (167-169).

De juridische structuur en de eigendomsrechten worden grondig behandeld in het laatste gedeelte (471-544). Waarom de slaven en de *Räuber* besproken worden als *weitere soziale Unterscheidungen* bij de *Besitzverhältnisse* en niet bij de *soziale Rangklassen* vragen wij ons af. Ook zien wij niet in, waarom hier geen hoofdstuk gewijd werd aan het religieuze en het magische. Daarin zou men kunnen onderbrengen o.m. de *Personen mit magischer Kraft* (435-455), de *gemeinsame Angelegenheiten* (388-422), de *Ordalien* (525-544), al de verwijzingen naar feesten, gebeden, offerritueel, offerplaatsen, ethische normen en voorschriften, en ook, last not least, de bondige samenvatting over het religieuze uit de vorige werken. Misschien ware het ook nuttig geweest bij ieder dezer structuren de centrale figuren, nl. de machtsdragers helder in het licht te stellen: wie treedt er op bij het gerecht? wie bij de godsdienst? wie als klanhoofd, als sibbehoofd, als familiehoofd, als dorpshoofd, als stamhoofd? Juist wijl deze uitvoerige monografie reeds zo rijk aan documentatie is, durven wij onze eisen zo hoog stellen, en ook dit nog verhopen van een volgende studie. Daar zou men naast het leven ook ziekte en dood, en naast het sociale ook het ekonomische en het artistieke kunnen beschrijven, zonder ook het litteraire onbesproken te laten. De competentie, die wij aanvoelen in deze bijdragen over het religieuze en het sociale, garandeert ons dat dergelijke volgende studies bij S. in goede handen zouden zijn.

13. Het gaat hier over een studie van Dr P. H. Bader over het pubertеitsritueel niet alleen bij de Ngada van West-Flores maar bij al de Midden-Culturen uit Indonesië, nl. de Proto- of Oudmaleiers: Dajak van Borneo, Batak van Sumatra, Toradja van Celebes, Niassers en bewoners der kleine Sunda-eilanden. Bij de jongens hebben wij dan de besnijding; bij de meisjes, het tandenvijlen, het tanden-zwartverven, het *Kusu-bue*-feest, eventueel de clitoris-besnijding, de doorboring van de oren, en het tatoeëren. In het laatste

deel staan wij voor de historische vraag: wat verwijst daarbij naar de megalietcultuur? wat naar Totemisme? wat naar Moederrecht-cultuur? Bij deze vraag willen wij even blijven stilstaan. Moederrecht was hier de oudste cultuurvorm en dit aspect bleef sterk op de voorgrond: Aardmoedercultus (*Nitu*); Maanverering (*Cine Vula*, Moeder Maan; *Reba*-feest); de zeven stammoeders in de zeven sibben (*Voe*) der Ngada; matrilocale huwelijksvorm en matrilineale overerving; rol van moeders broeder (*Pame*); hakbouw als ekonomische basis bij de Ngada; meisjesritueel als essentieel element bij de moederwijding. Totemisme trad later op en verdrong iet of wat de vroegere functie van de vrouw in de cultuur. Daarnaar verwijzen nog: vaderrechtelijke opvolging; rol van de man in de huiskring; besnijding; Hooggod *Dewa*, een soort deus otiosus; zonnecultus, althans enkele trekken; offerpaal *ngad'u* met kegeldak; zonnemythen, maar die nog voor de maanmythen moeten onderdoen. Ten slotte komt als derde en jongste der drie, de Megalietcultuur: nazielenverering; megalieten steenmuren (*Kota*), steenplaten (*Nabe*), menhirs (*Vatu léva)*, dissolithen of stenen offerzuilen; ook maanverering. S. betwijfelt, of ook het buffeloffer en de gaffelvormige offerpalen als bewijs voor megalietcultuur kunnen beschouwd worden, zoals Prof. HEINE-GELDERN het meent. Samenvattend geldt het Moederrecht samen met hakbouw en maanverering als onderste laag: toen ontstond het meisjesritueel en wellicht ook de oudste vorm van het puberteitsritueel voor jongens. Daarboven ligt nu een vaderrechtelijke totemistische laag: daar werd de zonverering ingevoerd. Het *Kusu-mue* feest der meisjes ware dan als reactie tegen dit secundair vaderrechtelijk overwoekeren te interpreteren. Daarop volgde dan de megalietcultuur en dit wakkerde de verering van de nazielen nog aan. Of het eerst sedertdien is dat ook bij de Ngada de buffel op de voorgrond trad als slachtvee, kan nog niet uitgemaakt worden. Zo komt S. tot volgende hypothese over de herkomst van de Ngada: *Ein relativ junges Volk auf Flores; hätten bei ihrer Einwanderung schon ein mutterrechtliche Boden-Baukultur* (*Negroiden*) *wie auch den Totemismus* (*Melanesisch-Papuanisch*) *und ferner wohl auch die Megalithkultur* (*Lionesen*) *vorgefunden* (133). Wat er ook van zij, dat wij met deze drie constitutieve elementen bij de Ngada voor een *Mischkultur* staan, ligt buiten alle twijfel. Om wille van de zo ruime documentatie, die daarbij benut en vergeleken werd, alsook om wille van het synthetisch overzicht in de vele cultuurproblemen, die hierbij werden aangesneden, komt dit klein werk een ereplaats toe, en lijkt het ons één der beste van 1953, althans voor dit centraal gedeelte van Indonesië. Natuurlijk blijft nog veel provisorisch bij een dergelijk cultuurhistorisch schema. Met spanning zien wij uit naar de meer volledige studie, die S. ons in het vooruitzicht stelt: *Die Sorge der Ngada für ihre Nachkommenschaft* (139).

14. Wij kregen nog een vierde studie over Flores, en wel bepaaldelijk over West-Flores van de hand van J. A. J. VERHEIJEN: de Manggaraïers, die vroeger onder invloed van mohammedaanse Bimanesen (Sumbawa) en van Goanesen (Zuid-Celebes) stonden. Die Islam-invloed dringt vooral door in

hun opvatting van de *djing* of boze geesten (212). De grote waarde van Schrijvers documentatie blijkt duidelijk uit de Inleiding : ethnografisch werkzaam sedert 1937, de inheemse taal volledig meester, en beschikkend over heel wat materiaal van medewerkers, als Pater O. BURGER (1933-38) en Pater W. V. BEKKUM. Zijn nauwgezetheid blijkt overduidelijk uit de zorg, waarmede hij de samenvatting en de acht Registers samenstelde, maar valt ook reeds op bij het lezen van zijn inleiding : een meesterlijke samenvatting over het Hoogste Wezen bij de volkeren van Zuidoost-Indonesië (8-14). Daarbij beperkt hij zich tot het schiften en rangschikken van documentatiemateriaal, vrij „van alle te voren bepaalde punten" (XI). Terecht vermeldt S. dit als een verdienste. Terwijl P. ARNDT zijn zegslieden na elkaar laat optreden, en telkens over allerlei onderwerpen laat praten, werd hier een andere methode gevolgd : om orde te scheppen in dit compilatiewerk werden begripsverwante onderwerpen bij elkaar geschikt (2). Het voordeel is opvallend : men ziet onmiddellijk, waarin deze elkaar bevestigen of tegenspreken (3). Inderdaad, vooral dit laatste ontbreekt niet bij de verschillende zegslieden ; het vergde heel wat geduld en historische speurzin om bij dergelijke bevindingen het onderzoek zakelijk door te zetten. Telkens weer hakt S. dan beslist de gordiaanse knoop door, maar verklaart aanstonds, waarop hij zijn voorkeur baseert. Het objectief voorgelegde materiaal maakt het de lezer mogelijk ook op zijn beurt stelling te nemen. Sommigen zullen wellicht niet zo maar instemmen met de verklaring van *Vader-boven Moeder-beneden,* als product van de literaire taal zonder zinspeling op het oerhuwelijk van Hemel en Aarde (28), of met het parallel gebruik van de uitdrukking *Maan en Zon* voor *Koning en Hoogste Wezen* (35). In de inleiding onderlijnt S. ook zijn bezadigd standpunt bij het gebruik van verschillende teksten. Het is zijn bedoeling een beeld te geven van het huidige levende Manggaraïsche geloof omtrent het Hoogste Wezen en wel, zoals dat leeft bij *the plain man of the street* (4). De Manggaraïers ondergingen verschillende invloeden en zijn syncretistisch van aard. Dit legt nu Schrijvers scepticisme uit : *Het lijkt mij gevaarlijk om allerlei verhalen over God ... te beschouwen als weliswaar achterlijke en opgesmukte maar niettemin serieuze weergaven van nog levende religieuze opvattingen* (5). Daarom wil hij de mythen en de legenden met de anthropomorfe uitbeelding van het Hoogste Wezen niet beschouwen als de eigenlijke bron voor de religie met haar vergeestelijkt Hoogste Wezen in de religieuze praxis, maar tracht hij eerst de geloofwaardigheid van de mythe in de ogen van de vertellers vast te stellen, alvorens deze als bewijsmateriaal voor de huidige godsidee aan te wenden (6). Zo kan hij een brug slaan, waar hij voor *divergerende opvattingen omtrent de godheid in de mythen enerzijds en het geloof van het alledaags leven anderzijds* komt te staan (6). Nu begrijpt men meteen de zin van zijn ondertitels en ook de indeling van zijn materiaal. Vooreerst de huidige Godsidee (hoe de Manggaraïer het Hoogste Wezen noemt ; wat hij er over denkt, hoe hij er contact mede heeft d.w.z. de eredienst). Daarna de mythologie (hoe en wat hij er over vertelt). Ten slotte — en dit hoofdstuk is wat al te bondig gebleven — de verhouding tussen Hoogste Wezen en de geesten (190-214). Hier merkt

men nog grote leemten. Om het Hoogste Wezen te belichten moet men ook het geestengeloof en de Magie behandelen. S. heeft het ingezien : *Het gevaar voor eenzijdige en te sterke belichting van het Hoogste Wezen is in zulk een monografie niet denkbeeldig* (190). Als rechtvaardiging luidt het nu : *In zekere zin schakelt deze souvereine godheid de geestenwereld uit. Ofschoon de geesten op het religieuze voelen, denken en leven van grote invloed zijn, danken ze hun belangrijkheid eigenlijk aan hun relatie met het Hoogste Wezen* (190). Dit geven wij grif toe, maar zouden het toch graag in een uitvoerige documentatie over de geesten *Ata pelesina* (die van gene zijde), de *Darat* (leugenachtige woud- en watergeesten), de *Naga* (dorpsgeesten) en de *Teno* (tuingeesten) uitgewerkt zien : het blijft tot 9 bladzijden beperkt (203-212). Ook de mensenziel (de *Asé-ka'é de weki,* met daarnaast de *Wakar*) en de naziel (*Empo*), het verblijf der voorvaderen (*Andung*) interesseert ons, om het beroep op de nazielen te kunnen vergelijken enerzijds met de eredienst der natuurgeesten (o.a. het *Lingko,* offerpaaltje in sacrale tuin, 211) anderzijds met de offergebeden tot het Hoogste Wezen (sacrale huis, communale feesten, karbouwfeesten, 124). Een vollediger beschrijving van het ritueel ontbreekt, maar S. bekent hier vrijwillig aan te hebben toegegeven (124) om zijn confrater P. VAN BEKKUM, die binnen kort hierover schrijven zal, het gras niet voor de voeten weg te maaien (191-202). Ondertussen blijven hier allerlei vragen onbeantwoord. Horen de spoken (*Poti*) wel bij de natuurgeesten ? Zijn het niet veeleer schimmen van boze afgestorvenen ? (212). Ook het hoofdstuk over de Magie — de Blanke zowel als de Zwarte — blijft nog uit. Weliswaar is er dikwijls sprake van de *Ata mbeko,* de magische sterke, en over het wichelen (*Nampo*); er is zelfs terloops een allusie op een *Ata mbeko djanta,* of *Ata mbeko kose,* wat op een heks uit de boze magie schijnt te wijzen, maar waarom er geen bondige synthetische paragraaf aan toegevoegd om hun functie en rol te preciseren ? Wellicht om de aandacht niet af te leiden en beter het Hoogste Wezen in het licht te stellen. In dit opzicht moet het werk bijzonder geslaagd heten. De *Mori-Keraéng* figuur — dezelfde *Mori-Keraéng* die wij reeds leerden kennen op Riung bij P. ARNDT — wordt van alle zijden belicht. Van af de inleiding wordt Hij als *Wulang agu Leso* (Maan en Zon) vergeleken met *Lera-Wulan* (op Oost-Flores en Solor), *Lero-Wulang* (op Sika in Midden-Flores), *Wulan-Loijo* op Oost-Lomblem, *Lezo-Vulang* op Riung, *Uru-Wadu* op Kisar, *Dua Nggaé* op Lio, enz. Aanhoudend komt de *Lahatala* (Alor, Pantar, Ceram) figuur ter sprake en de tegenstelling tussen Hemelgod en Aardgodin (*Usi Neno* en *Usi Afu* op Dowan ; *Maro Mak* op Timor). Ook de moeilijkheden die oprezen bij de controverse WINTHUIS-PEKEL nopens het *Zweigeschlechterwesen* worden hier naar hun ware zijde belicht naast zovele andere gevallen van metonymisch gebruik van de naam *Mori Keraéng.* Telkens wanneer S. stelling neemt, kan ieder ethnoloog afwegen, welke de waarde is der aangehaalde argumenten. Terecht mocht Prof. Dr H. Th. FISHER bij het inleiden van dit werk spreken van een *belangrijke wetenschappelijke bijdrage.*

Leuven V. VAN BULCK, S.J.

EEN BIBLIOGRAPHIE VAN DE NEDERLANDSE SPIRITUALITEIT [1])

Het opzet van deze uitgave was : een beknopt repertorium aan te bieden van de geestelijke literatuur in onze gewesten gedrukt in de 16e, 17e en begin 18e eeuw. Indien men met de moeilijkheden van een dergelijke uitgave rekening houdt, dan mag deze *Bibliotheca* o.i. een zeer geslaagde onderneming heten. Het werk is te danken aan Franciscaanse geleerden waaronder P. Lucidius VERSCHUEREN O.F.M. († 10.12.1950) de voornaamste plaats innam. Hij werd hierbij geholpen door een belangrijke groep confraters, terwijl P. WEYENBORG O.F.M. de ondankbare taak op zich nam DE BACKER-SOMMERVOGEL-RIVIÈRE volledig te excerperen. De uitgave zelf werd voortreffelijk door P. A. VAN DIJK O.F.M. verzorgd. De materiële uitvoering is de firma Nijhoff waardig. Aan de compilators, bewerkers en uitgevers zijn al degenen, die het repertorium ter hand zullen nemen, veel dank verschuldigd. Het zullen zijn allerlei historici, bibliothecarissen en tot boekhandelaars toe, maar in de eerste plaats de vaklieden in de geschiedenis van de spiritualiteit. Dezen krijgen hier weliswaar geen volledig beeld van het hun beschikbare materiaal. In die tijd bleven naast de gedrukte werken de handschriften nog sterk in gebruik. Onze schrijvers gaven niet enkel in de Nederlanden uit, maar ook in het buitenland hebben zij gepubliceerd, of werden zij gedrukt. En niet alleen werden Nederlandse drukken ten onzent verspreid, maar ook veel uit het buitenland ingevoerd. Allen zullen zich nochtans verheugen in het bezit van het voornaamste uit dit rijke erfgoed : een overzicht nl. van het meeste, zeggen we : 90% van wat ten onzent op de boekenmarkt kwam.

Geven wij nu enkele bizonderheden over de inrichting van dit repertorium. *Bibliotheca :* boeken en boekjes, niet prenten, bladen, kleine brochuren ; (*spiritualis*) *catholica :* met uitsluiting zowel van wat een wetenschappelijk of polemisch karakter draagt als van hetgeen protestants is ; *Neerlandica :* aan deze benaming geeft de eerste zin van het woord vooraf een iets klein-Nederlandse betekenis, waaraan — gelukkig — de inhoud van het boek geenszins beantwoordt, want het omvat de hele Nederlanden : huidig Noord-Frankrijk, België, Luxemburg, Nederland, en daarbij, zoals het hoorde, veel Keulse drukken ; *impressa :* met uitsluiting van alle handschriften, maar met insluiting van die — talrijke — boeken, waarvan heden geen exemplaar meer bewaard — of bekend — is ; *1500-1727 :* twee precies, en willekeurig, afgebakende grenzen, die de incunabelen — jammer voor dit zo nuttig en zo

[1]) *Bibliotheca Catholica Neerlandica Impressa, 1500-1727,* Hagae Comitis, Martinus Nijhoff, 1954, 18 x 25, XI + 669 blz., geb. in linnen f 40.—.

gemakkelijk te annexeren gebied! — vóór 1500, en, na 1727, de boeken uit de achttiende eeuw uitsluiten[2]).

Nu komt onder elk jaartal, van 1500 dus tot 1727, een alphabetisch gerangschikte lijst van auteurs en naamloze werken, die beschreven worden naar volgend schema: algemeen volgnummer; naam van de schrijver (met beginletters van voornaam, en desgevallend, vermelding van de kloosterorde waartoe de auteur behoort); ingekorte, maar voor de beginwoorden en voor het wezenlijke steeds accurate, titelbeschrijving; tussen haakjes, desnoods, verwijzing naar het volgnummer van de eerste uitgave van dit werk; cursief, naam van vertaler of uitgever; en verder, plaats van verschijnen, naam van drukker of uitgever, en jaartal. Na een streep volgt nog een verwijzing naar een bibliographie, aannemelijk de onmiddellijke bron voor het gegeven, soms naar verscheidene, — en, zo mogelijk, naar een of meer bestaande bibliotheken, waar het werk in de cataloog voorkomt. We schrijven: in de cataloog, want: „Nimmer werd een exemplaar van de aldus gevonden boeken in de hand genomen" (blz. V).

Op deze chronologische lijst (578 blz. op twee kolommen lexicon-formaat), volgt een alphabetisch register van auteurs, naamloze titels, deknamen of verkortingen van namen (110 blz.). Dit register verwijst naar de volgnummers, niet naar de jaartallen. Een concordantie van jaartallen en nummers werd op een los blad bijgevoegd. Wie zijn weg, vooral bij de vaak gedrukte werken, in de soms ontmoedigend lange reeksen cijfers wil vinden, krijgt wel een leidraad, al blijft het opzoeken moeizaam.

Met deze laatste woorden gaan we over tot enkele bemerkingen.

Het tweedehands karakter van het werk is, zoals we lazen, een ronduit erkend feit. Dit moet men aanvaarden. Aan een verzameling die bij de 19.000 nummers telt, en die een *justum volumen* niet mag overschrijden, zal men, inzake uitvoerige titelopname, volledige collatie, vermelding van fictieve drukplaatsen, enz., geen te hoge eisen stellen. Waar de bronnen betrouwbaar zijn, en daarover moeten de opstellers oordelen, treft hen geen erg verwijt, wanneer ze de boeken zelf niet na een nieuw onderzoek beschreven hebben.

Trouwens niet alles is tweedehands. Inderdaad, de bepaalde exemplaren, die hier vermeld worden, vindt men in de aangehaalde bibliographieën grotendeels niet terug, terwijl deze vaak andere exemplaren opgeven die de *Bibliotheca* verzwijgt. Neemt men b.v. de *Bibliographie van de Nederlandse Dominikaanse Vroomheid* ter hand, dan zal men gauw opmerken, dat Pater AXTERS bijna alle Belgische bibliotheken doorzocht en catalogeerde, terwijl in deze uitgave meestal Noordnederlandse kloosterbibliotheken worden bij-

[2]) Over de historische omstandigheden die bij het opstellen van de *Bibliotheca* tot deze beperking aanleiding gaven, leze men het leerrijke artikel van P. Pontianus POLMAN, *Het geestelijk leven der katholieken in Nederland onder de Apostolische Vicarissen* in *Ons Geestelijk Erf* 20 (1946) 215-234. Over de „voorgeschiedenis" van deze plannen moet men een — natuurlijk even leuk als meesterlijk — verslag raadplegen van de betreurde Pater KRUITWAGEN: *Over een Bibliotheca Catholica Neerlandica Impressa*, 2e uitg., in *Annalen van de Vereniging . . . der Wetenschap onder de Katholieken in Nederland* 1 (1910) 29-65.

gevoegd. En dit is uitstekend. Alleen blijft het jammer dat de gebruiker niet werd gewaarschuwd. Had men in dit geval bij de opgenomen bibliographie b.v. geen sterretje kunnen zetten, aanduidend dat er ook daar nog andere vindplaatsen vermeld staan?

Wordt nu — impliciet of expliciet — het Noord- en Zuidnederlandse boekenbezit in voldoende mate aangegeven? Wij zullen het niet beweren. Voor België werd weliswaar de, op dit gebied enig gespecialiseerde, rijke verzameling van het Ruusbroecgenootschap te Antwerpen grotendeels opgenomen. Maar andere belangrijke fondsen — wij noemen slechts de *Bibliotheca Bollandiana* en de bibliotheek Watrigant van de Franse Jezuïeten te Edingen — werden in het geheel niet aangesproken. Van een onderzoek, dat, althans voor de meer zeldzame werken, de beschikbare exemplaren zou aangeven, is er voor Noord en Zuid nergens sprake.

En de werken zelf? Zonder twijfel werd er naar volledigheid gestreefd. O.i. is men hierin in aanzienlijke mate geslaagd. Elke bibliographische arbeid moet immers, na een bepaalde periode van onderzoek, althans voorlopig, worden afgesloten. Aanvullingen blijven dan steeds welkom.

Titels die ontbreken gaan we hier niet aanvoeren. Daar het werk echter voortbouwt op het bronnenmateriaal van verscheidene bibliographieën, willen wij enige voorbeelden geven van de leemten die daarin zijn gebleven.

De Spaanse drukken der Nederlanden worden, met verwijzing naar notaris PEETERS (niet naar de aanvullingen), aangehaald, maar de Engelse zijn schaars vertegenwoordigd: de *Short-title Catalogue*'s van POLLARD en REDGRAVE, tot 1640, en van Donald WING, tot 1700, werden niet geëxcerpeerd. Naast VAN DER HAEGHEN, *Bibliographie gantoise,* vindt men wel de *Bibliographie liégeoise* (DE THEUX, 1885), en *montoise* (ROUSSELLE), maar niet de *Bibliographie namuroise* (DOYEN), *tournaisienne* (DESMAZIÈRES), *luxembourgeoise* (BLUM), en *yproise* (die aan Pater ROSIER zoveel dienst bewees). Zo de *Bibliographie douaisienne* van DUTHILLOEUL (buiten haar aanhangsels) wordt opgenomen, blijven de even devote *Imprimés lillois* (DANCHIN) onbenut. Van Pater WILLAERT, die, terloops gezegd, het alleen klaar speelde bijna 15.000 werken met volledige titel en collatie op te geven, wordt de *Bibliotheca Jansenistica Belgica,* I, geciteerd. Deel II, verschenen in 1950, werd niet gebruikt. Zo ook niet NIJHOFF KRONENBERG, III, 1 (1951), de *Bibliographie* van DAGENS (1952), het *Lexicon Capuccinum* (Rome, 1951). Ook dit laatste werk, ofschoon minder accuraat, kon het een of ander opleveren. Wat de bibliographische werken over kloosterorden betreft, moet men hetzelfde zeggen van de oude PETREIUS (1609), voor de Kartuizers, en voor de Cisterciënsers, van DE VISCH (1656 en 1927). Voor de Benedictijnen vinden wij slechts één boek, weliswaar uitstekend (dat van de huidige Prefetto van de Vaticaanse bibliotheek). Wat de Minderbroeders betreft, hebben de uitgevers DIRKS flink aangesproken, maar de voorbereidingen van hun Vlaamse confraters met het oog op een nieuwe uitgave, hebben ze geïgnoreerd. Gelukkig zijn de twee voor de Nederlandse spiritualiteit bevoorrechte gevallen: de Dominikanen, behandeld door Pater AXTERS, in *Ons Geestelijk Erf,* 1932-1934, en de Carmelieten, door Pater

Rosier, in de reeks *Studiën en Tekstuitgaven* van hetzelfde tijdschrift, 1951, volledig opgenomen. Niets echter uit de overvloedige aanvullingen en verbeteringen op dit werk, verschenen in de eerste afl. van *Ons Geestelijk Erf*, 1952. Voor de liturgie is Weale, *Catalogus missalium*, 1886, geciteerd, maar men had moeten verwijzen naar de tweede uitgave, en verder nog Bohatta, de bewerker hiervan, raadplegen in zijn *Bibliograhpie des livres d'heures*, 1924, waar voor de 16e eeuw heel wat te vinden was. Evenzo zijn *Bibliographie der Breviere*, 1937, die een veertigtal nummers kon bijbrengen. Onder de bibliographische tijdschriften had de *Bulletin du bibliophile belge* de aandacht verdiend. Bij Ruelens en De Backer heeft men Plantijnse drukken, en bij Willems Elzeviers, die hier ontbreken.

Wij besluiten. Wij hebben genoeg gezegd om een wens te rechtvaardigen : dat het bij deze eerste uitgave niet blijve. Dit doet niets af aan de waarde van de gepresteerde arbeid. Is er immers ooit één omvangrijk bibliographisch werk verschenen, dat niet van meet af aan onvolledig bleek ? Is zelfs het werk, waarnaar elke bibliograaf ten onzent als naar een model opkijkt, de *Nederlandse Bibliographie van 1500 tot 1540*, niet met „feuilles provisoires" begonnen, om, na lange jaren arbeid van Wouter Nijhoff, na de medewerking van Mej. Dr Kronenberg, met een 2.200 nummers van wal te steken, die laatstgenoemde geleerde in 1940 tot over de 4.000 opvoerde, in afwachting van beter ?

In aansluiting aan deze wens zijn wij zo vrij nog een laatst verlangen uit te drukken : dat men, na deze chronologische *Bibliotheca*, tot een alphabetische zou terugkeren, in navolging van bijna alle dergelijke binnen- en buitenlandse werken, met registers, zo mogelijk, naar de jaartallen, maar zeker voor de kloosterorden, afkomstplaatsen van auteurs, enz. Welke de bedoeling van de chronologische orde hier is geweest, kan men slechts gissen. De geschiedenis van „het boek" kon hij niet dienen : de drukkersnamen worden immers niet eens in het alphabetisch register opgenomen. Zou hij de connecties van de geschriften onder elkaar moeten laten uitkomen ? In een werk over een bepaald en polemisch onderwerp, zoals de *Bibliotheca Jansenistica*, was daar alle reden toe, maar hier houden de meeste werken en herdrukken geen verband met elkaar. Moest hij het overzicht vergemakkelijken over de verschillende stromingen in de spiritualiteit ? Zo deed Dagens het, maar hij houdt de jaarlijkse lijsten erg kort en geeft de uitgekozen werken aan voor elk jaar in een vaste orde, niet, zoals hier, alphabetisch en in een niet meer te overzien aantal. Bij elk jaartal komen er in deze *Bibliotheca* gemiddeld meer dan 80 uitgaven voor. Wij twijfelen er nochtans niet aan, dat de chronologische orde ook zijn voordeel heeft, en soms het onderzoek zal vergemakkelijken. We verwachten alleen méér van een gewoon alphabetische schikking, in de lijn van Andreas, Foppens en Paquot.

Wij kunnen deze bespreking niet sluiten zonder opnieuw onze bewondering en dankbaarheid te betuigen aan de medebroeders en volgelingen van Lucas Wadding, die deze *Short-title Catalogue*, tenslotte een hoogst verdienstelijk werk, met de steun van het Thijmgenootschap tot stand brachten.

Leuven M. DYKMANS, S.J.

BOEKBESPREKINGEN

EXEGESE

Bijbels Woordenboek, tweede druk, Aflevering I: „Aalmoes-Egypte", Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1954, 17.5 x 25, 414 kol., intekenprijs tot aan het verschijnen van aflevering 2, 155 B. frs per afl., daarna 180 B. frs per afl.

Het is overbodig het doel en de samenstelling van het Bijbels Woordenboek nog aan de lezers uiteen te zetten: H. Renckens S.J. heeft dat uitvoerig gedaan in de bespreking van de eerste uitgave (*Bijdragen* IX, 1948, blz. 96-98); ook de belangrijkheid en veelzijdige bruikbaarheid van het werk heeft hij daar aangetoond, en het warm aanbevolen aan theologen, priesters en leken. We zullen ons dan beperken hier enkele kenmerken aan te stippen van de tweede uitgave.

Het zal al vlug opvallen voor wie ook maar eventjes beide uitgaven vergelijkt, dat we hier te doen hebben met een werk dat in vele opzichten verschilt van zijn voorganger. Een vrij groot aantal artikelen zijn herschreven, niet zelden door nieuwe medewerkers. Verscheidene artikelen werden uitgebreid (b.v. Abraham; Doopsel; Aarde; Deuteronomistisch; Amarnabrieven; enz.), andere zijn heel wat ingekort (Citaat; Abdias), sommige eenvoudig weggelaten (Almadijn; Almoeggim; en dergelijke min belangrijke noten). Enkele nieuwe artikelen (Deelhebben; Bijbelinstituut; École Biblique; Aetiologie; enz.) zijn een goede aanwinst. — Stellingen die gewijzigd of aangevuld werden getuigen van een taktvolle vooruitstrevende geest; zo werden b.v. Aser en Benjamin aangegeven als eponymi van de gelijknamige stammen; Asaph als eponymus voor de gelijknamige zangersfamilie. — In zake de mosaïsche authenticiteit van Deuteronomium lezen we dat de moderne katholieke strekking deze zoekt niet zozeer in het boek zoals het voor ons ligt als wel in zijn voorgeschiedenis, in mondelinge en schriftelijke overleveringen, en in het feit dat alle daar opgenomen tradities en voorschriften naar de authentieke geest van Moses zelf werden verwerkt onder invloed van de prediking der profeten voor een terugkeer naar de zuivere dienst van Yahweh, en waarschijnlijk ook wel onder invloed van priesterkringen tot herwaardering van wat Moses gezegd en gewild had. — Terwijl de eerste uitgave niet eens vermeldde dat naar sommige niet-katholieke exegeten het aposteldecreet van Hand. 15 niet noodzakelijk samenhangt met het apostelconcilie wordt er in de tweede uitgave op gewezen dat ook katholieken die opvatting zijn toegedaan. — Het samenvoegen van een paar verwante artikelen (b.v. Aanliggen; Maaltijd) onder één rubriek draagt bij tot een beter overzicht van het besproken onderwerp. Andere artikelen daarentegen die een uitvoeriger behandeling verdienden (b.v. Bekering; Bekoring; Boete; vroeger vermeld onder de rubriek Zonde) zijn nu uitgewerkt als zelfstandige interessante verhandelingen met, zo nodig, verwijzingen naar verwante en complementaire artikels.

Meer nog dan in de vorige uitgave worden vraagstukken van theologie en wereldbeschouwing gesteld, vooral het aspect van de heilsgeschiedenis wordt in het licht geplaatst; b.v. de rol die de figuur van Adam heeft gespeeld in het Oude Testament, in de apocryphen en in het Nieuwe Testament waar Adam niet slechts wordt vermeld maar ook belangrijke aspecten van de christelijke boodschap toelicht en motiveert; zo ook de rol van Abraham als stamvader en dienaar van God, die geheel het verloop van het Oude Testament beheerst, vooral in verband met zijn bijzondere roeping en zijn beantwoording aan Gods schikking; eveneens de Aarde als het toneel van de heilsgeschiedenis; ook de Dag van Yahweh met de eschatologische verwachting in Oud en Nieuw Testament; waar, evenwel, terecht wordt opgemerkt dat men de Dag van Yahweh niet moet opvatten als een Kalenderdag, die een eigen plaats heeft in de tijdrekening, „maar veeleer als de in wezen boventijdse, goddelijke leiding der geschiedenis die de wereld naar haar voltooiing voert" (kol. 305). Met betrekking tot belangrijke kwesties van algemene Inleiding en hermeneutica noteren we o.m. de overzichtelijke uiteenzetting van de encycliek Divino Afflante Spiritu, een goede aanwinst in deze nieuwe uitgave; eveneens de herbewerking van het artikel over Bijbelverklaring en over Bijbelcommissie, waar onder meer een fijn genuanceerde noot wijst

op de functie en de uitspraken van de Bijbelcommissie vooral met het oog op de moeilijkheden die niet-katholieken hebben om die uitspraken op hun juiste waarde te schatten. In het artikel Allegorese worden sommige niet te ontkennen moeilijkheden aangehaald tegen de heden meer en meer verspreide theorie van de ‚sensus plenior'.

Het ligt voor de hand dat de bibliographische opgaven voor ieder artikel zorgvuldig zijn bijgewerkt; deze evenwel behouden hun karakter van beperkte maar goedgekozen bibliographieën. Ook typografische verbeteringen dragen er toe bij de bruikbaarheid van het Bijbels Woordenboek te vermeerderen: de indeling van de artikels is scherper afgetekend: verwijzingen naar verwante of aanvullende artikels en naar illustraties zijn talrijker (Het artikel *Chabiroe* waarnaar verwezen wordt in kol. 19 (art. Abraham) ontbreekt echter) en heel duidelijk aangegeven; geografische schetsen en kaarten werden hertekend. Het aantal illustraties in de tekst is weliswaar verminderd, maar zonder groot nadeel.

Deze nieuwe uitgave van het Bijbels Woordenboek mag worden aanbevolen, meer nog dan de vorige, als een onmisbare en betrouwbare gids bij het lezen en het bestuderen van Gods Woord.

J. Volckaert

Th. H. Robinson-F. Horst, *Die zwölf kleinen Propheten*, (*Handbuch zum Alten Testament*, Erste Reihe, 14), 2. verb. u. verm. Aufl., Tübingen, J. C. B. Mohr, 1954, 17.5 x 24.5, X + 275 blz., ing. DM 19.80, geb. DM 22.60.

Deze verklaring van het *Dodekapropheton* in Eissfeldt's *Handbuch* werd door de twee auteurs (Th. H. Robinson voor Osee tot Mikeas, en F. Horst voor Nahun tot Malachias) bijgewerkt en uitgebreid, vooral wat de bibliographie en de moderne problematiek (bv. wegens de DSS) betreft. De eerste auteur hecht nogal veel belang aan de metrische theorieën (cfr 108), terwijl de tweede resoluut de invloed van die „metrische en strophische consideraties op de fixering van de tekst" (Voorwoord) van de hand wijst. De eerste lijkt meer onder de ban te staan van de oudere rationalistische thesen, terwijl de andere meer zin heeft voor de religieuze betekenis der teksten. Allebei zijn ze blijkbaar de mening toegedaan dat de twaalf „Kleine profeten" zo goed als geen logische compositie vertonen, doch dat de tekst bestaat uit een groot aantal losse fragmenten (Os 9, 11a: een halfvers dus, vormt een alleenstaand fragment; p. 37). Ook de datering (vooral in het eerste gedeelte) daalt soms zeer ver af in de tijd (Mik 5 is zeker postexilisch, aangezien het afhangt van Is 7, 14 en 11, 1-10, dat „exilisch of nog van latere datum" is: 143). — Op een aantal detailpunten kan men de volgende bedenkingen maken: wat de appreciatie van het offer door de profeten betreft, neemt Robinson de bekende overdreven positie in dat „alle offers voor hen een gruwel waren" (3; 19: Osee 4, 8 zou slaan op het „zondige" van de cultus überhaupt; 34; 39: „misstrauisch"; 85). Deze opinie is moeilijk overeen te brengen met teksten als Os 9, 4, waar men er rekening mee houdt dat er aan Jahweh „welgevallige" offers kunnen gebracht worden. Een ander *apriori* heeft betrekking op het zogenaamd „ecstatisch" karakter der profeten: de term *nataf* hoeft niet noodzakelijk vertaald te worden door „het gekwijl" (tegen p. 98), maar hij kan ook betekenen: „laten uitstromen" van woorden of redevoeringen. Op bepaalde plaatsen ontdekt Robinson toespelingen op de „mythus der chaosmonsters", waar die voor elke nuchtere lezer volkomen ontbreken: cfr Am 4, 13; 7, 4 (pp. 87 en 98; voor de paralleltekst van Nah 1, 4 biedt Horst, op p. 157, een afwijkende verklaring: er is geen sprake van de *Tehôm*-traditie). In verband met het messianisme houdt Robinson er de verouderde opinie op na dat het slechts begrijpelijk is „wanneer het huis van David zijn troon reeds verloren heeft" (127, voor Mik 5, 1-3; cfr etiam p. 143; doch volgens Horst zou dezelfde tekst uit de „eerste helft der VIIde eeuw dateren; cfr p. 173). Volgens Horst kan Mal 1, 10-11 niet op de toekomst slaan, wijl het volgend vers (Mal 1, 12) op het tegenwoordige betrekking heeft (267); iedereen ziet in dat een dergelijke reden uiterst subjectief blijft. Achter bepaalde beweringen kan men zeker een vraagteken plaatsen. Kan de naam *Gomer* (Os 1, 3) niet symbolisch verklaard worden als „toppunt van boosheid" (akkad. *gamāru*)? (7). — Waarom moet „*ēšet zenûnim*" (Os 1, 2) noodzakelijkerwijze slaan op een feitelijke situatie, eerder dan op een later duidelijk geworden „aanleg" (cfr 4, 12 een „geest") (17)? — Dat de verrijzenis van Os 6, 6 op de Adonis-cultus zou teruggaan is vreemd; er is eerder sprake van een individueel lot na de dood (27). — Am 2, 7d is geen ‚bewijs" dat er in dat vers sprake is van „sacrale" prostitutie (79; 131: „allzu gut bezeugt"). — Am 8, 1-3 onderstelt geen „extatische" toestand; er is sprake van een nuchtere woord-associatie (101). — Dat volgens Am 9, 11 de dynastie van David „verdwenen" zou zijn, volgt niet uit de tekst, die een participium leest (107). — De opvatting over „de dag van Jahweh" als strafoordeel over de vijanden is zeker ouder dan Am 5, 18, die er tegen polemiseert (tegen p. 115).

J. De Fraine

Dr Heinrich SCHNEIDER, *Daniel-Klagelieder-Baruch*, (*Die H. Schrift f.d. Leben erklärt*, Band IX/2), Freiburg, Herder, 1954, 16 x 23, X + 166 blz., ing. DM 9.—, geb. DM 11.50, halfleder DM 17.50, per intekening resp. DM 7.40, 9.80 en 15.80.

Deze populaire verklaring van de boeken Daniël (Dn), Klaagliederen (Lam), Baruch (Bar) en de „brief van Jeremias" (= Bar 6) bestaat hoofdzakelijk uit een (vaak parenetische) parafraze van de gewijde tekst. Ofschoon S. verklaart dat hij geen gebruik heeft kunnen maken van de bestaande litteratuur wegens de oorlogsomstandigheden, en de lezer om die reden zijn eisen niet al te hoog mag stellen, lijkt het toch vreemd dat zeven jaar na de oorlog (het voorwoord is van 1 November 1952) dat tekort aan informatie niet kon verholpen worden. De commentaar beperkt zich tot de meest behoudsgezinde stellingen: de historiciteit van Dn 1-6 wordt zonder de minste discussie ondersteld (in verband met Dn 4, 22, op p. 33, wordt de *insania zoanthropica* zonder een zweem van problematiek voorop gezet; op p. 45 heten de zes eerste hoofdstukken van Dn gewoonweg „historische Erzählungen"). Het doublet van Dn 14 (tegenover Dn 6) verhoogt, in de ogen van de S., de historiciteit van dat hoofdstuk (p. 94). De Klaagliederen worden toegeschreven aan Jeremias (100: „vielleicht"; 116: „de man" is die profeet); S. houdt dus geen rekening met het verschil in de appreciatie van Sedekias in Lam 4, 20 en Jr 37, 7. De tekst van Dn 11, 3-20 is geen ‚profetie" in de betekenis van interpretatie der (voorbije) geschiedenis, maar „Weissagung" (75). De „gezalfde" van Dn 9, 27 is Jezus (67); de „Mensenzoon" van Dn 7 is, in de ogen van de auteur van Dn, „de Messias" (50) zonder meer. Op Dn 6, 2 (Darius de Mediër") wordt geen commentaar geleverd (41).

Sommige „toepassingen op het christelijk leven" zijn vrij bevreemdend. Dat Christus de „steen" zou zijn van Dn 2, 34 getuigt van verregaande allegorisering (13); en het „als een godenzoon" van Dn 3, 92 op de Logos betrekken, of de *cîrin* van Dn 4, 14 op de „angeli custodes" (28 en 32) niet minder. Dat Jezus het „tegenbeeld" zou zijn van Nabuchodonosor (33-34) berust op zeer magere gronden (Mc 1, 13: Jezus onder de dieren; Lc 13, 19: de boom „waar de vogelen des hemels in komen nestelen"). Dat het visioen van de Mensenzoon (Dn 7) iets te doen zou hebben met het katholieke priesterschap (53) lijkt zeer ver gezocht. Niet elke „letterkundige fictie" is een „Alsob" in onze moderne betekenis (156), evenmin als het getal 3½ strict numerisch te nemen is (49). Bij de „zeemonsters" van Dn 3, 74 verwacht men meer dan alleen een citaat van Homeros (25).

J. De Fraine

Dr Ernst SCHMITT, *„Leben" in den Weisheitsbüchern Job, Sprüche und Jesus Sirach*, (*Freiburger Theologische Studien*, Heft 66.), Freiburg, Verlag Herder, 1954, 15.5 x 23.5, XVI + 208 blz.

Deze waardevolle dissertatie over de begrippensfeer „leven" werd voorgelegd aan de Pauselijke Gregoriaanse Universiteit te Rome. Na een korte inleiding over het voorwerp en de methode van onderzoek, neemt S. vooreerst de Hebreeuwse uitdrukkingen voor „leven" philologisch onder de loupe (ook *nefesh, ruaḥ, lêb*). Daarna (in het tweede hoofdstuk) wordt gehandeld over „God, de oorsprong van alle leven". Op de derde plaats bespreekt S. de levenschenkende krachten (Gods woord, de Wijsheid, de geboden als objectieve krachten; godsvrucht, tucht, deugd als subjectieve krachten), bepaalde beelden (de levensboom, de levensweg, het levensboek), bekende begripsparen (licht en leven, vrede en leven) en de dood. Het vierde hoofdstuk maakt de synthese op van het „wezen van het leven": wie is de drager van het leven, welke is de waarde van het leven, wat behelst het natuurlijk leven (de Hebreeuwse psychologie van de mens), het hoger leven, het eeuwig leven, het leven als genade of als messiaans goed? Dank zij een overvloedige bibliographie (meer dan 180 stuks), en vier rijke indices (auteurs, Bijbelcitaten, Hebreeuwse en Griekse woorden) is dit werk een summa van wetenswaardigheden over het onderwerp in de meest brede zin (leven, levensorganen, levenssymbolen enz.). Ofschoon S. „herhalingen wil vermijden" (139) ontkomt men toch niet aan de indruk dat hij meer dan eens bepaalde zaken „in een andere contekst" of reeds „eerder" vermeld heeft (170; 156). Eigenlijk komt heel het betoog neer op de vaststelling dat het Hebreeuwse begrip (of liever het „geopenbaarde" begrip: 1) meer bevat dan het eenvoudige „bestaan", maar dat er sprake is van een typisch „heilsgoed" (39; 42; 47; 120-2; 190). Ten slotte valt die opvatting samen met de opinie van J. T. Marshall over *ḥajjîm* als *plurale complexitatis* (de rijke ontplooiing van het leven), waarmee S. zich evenwel niet akkoord verklaart (20). Zoals S. zelf voorziet (189) bestaat er gevaar dat men zijn werk „te conservatief" zou kunnen vinden. Inderdaad getuigt het van behoudsgezindheid als men de „levensboom" in Gn 2-3 „geneigd is te beschouwen als een echte boom" en het loochenen van de historiciteit van die boom gelijkstelt met het „problematisch maken van een dogmatische waarheid" (89). Vele teksten worden eveneens te zeer in „christelijke" zin geïnterpreteerd: Spr. 15, 24 is „bijna nieuw-testamentisch" (167;

de term „naar boven" kan toch die zin niet hebben in het OT); Sir 11, 26 wordt resoluut op het „hiernamaalse" leven betrokken (166; de contekst spreekt echter uitdrukkelijk over „vóór de dood"). Het beroep op de Goddelijke auteur, die de Schriftwoorden „drager maakt van een objectieve betrekking naar een naderhand te onthullen punt" (170, n. 1, de tekst van H. Zeller; cfr 179, n. 1: het citaat van Paul Claudel), miskent het wezen der inspiratie: deze valt precies op datgene „wat de H. Geest (op een gegeven ogenblik) heeft laten uitzeggen" (13). Het fragmentaire „woord Gods" is nooit gelijk te stellen met het „Woord Gods" (tegen pp. 13, 178, 188); elk Schriftwoord moet in zijn eigenheid beschouwd worden, „zonder in het OT al te veel te willen *hineinlesen*" (170). In weerwil van enkele philologische onjuistheden (een werkwoord *b'h* bestaat niet: p. 92, n. 8) kan deze dissertatie uitstekende diensten bewijzen, vooral wegens de volledigheid van het feitenmateriaal.

J. De Fraine

L.-H. Vincent O.P. en A.-M. Steve O.P., *Jérusalem de l'Ancien Testament*, Tome I, *Archéologie de la Ville*, Paris, J. Gabalda et Cie, 1954, 23 x 28.5, XI + 371 blz. en C aparte blz. platen en kaarten, geïll., ing. in kartonnen koker 10.000 Fr. frs. met 10% reductie voor de vroegere intekenaars op „Jérusalem antique".

In aansluiting bij het in 1913 verschenen werk „Jérusalem antique" geeft de vergrijsde Franse archeoloog, P. L.-H. Vincent O.P., na een tijdsverloop van 40 jaar, het lang verbeide vervolg op die eerste studie: twee wereldoorlogen, talrijke nieuwe vondsten sinds 1918, hebben het verschijnen van dit standaardwerk vertraagd. Ofschoon de voorrede gedateerd is van Kerstmis 1949, heeft het nog vijf jaar geduurd voor de uiterst verzorgde en gedetailleerde druk klaar kwam. — Het werk, dat overvloedig geïllustreerd is met foto's, kaarten en tekeningen, behandelt achtereenvolgens de volgende onderwerpen: de berichten van Flavius Josephus, die de oude stad beschrijven; de uitbreiding der oude stad (de kwestie der drie of vier wallen); de versterkingen (de *Akra* der Makkabeeën, de *Antonia*, met *praetorium* en *Lithostrotos*); de paleizen (van Herodus, van de Asmoneeërs, van de Adiabeners); de herstellingen der wallen onder Nehemias (Neh 2, 12-15; c. 3; 12, 30-40); de waterwerken (de *Gihon*- en *Rogel*-bron; de vijvers en kanalen); en de begraafplaatsen (bv. de koningsgraven, en de graven uit de Kedron-vallei).

Met een „breed-uitgesponnen, maar onontbeerlijke accuratesse" (142) biedt hier een grootmeester een heerlijk voorbeeld van onkreukbare objectiviteit. De letterkundige gegevens worden vooraf met een merkwaardige philologische acribie afgezonderd (bv. p. 239-40 de tekst van Neh c. 3; de etymologie van *Tyropaeon* op pp. 14-16): daarna wordt het resterend archaeologisch materiaal (dat soms „objectiever is dan tendentieuze oude geschriften": 173) in „lange ontledingen" (164) met de uiterste preciesheid aan de teksten getoetst. De polemische noot die overal doorklinkt (vooral daar waar het gaat om „vooropgezette theorieën" der tegenstanders; bv. tegen Dalman: 15; 116; tegen Albright: 142; tegen Mallon: 145; tegen Pickl: 216; tegen Robinson: 153) maakt de lezing van deze ogenschijnlijk dorre beschrijvingen levendig en pikant. De twee grote vondsten van P. Vincent, het feit dat de zogenaamde „derde wal" niet die van Agrippa kan zijn, maar een haastig opgeworpen dam uit de tijd van Barkochebah, en de wederontdekking van de *Lithostrotos* bij de *Ecce-Homo*-boog (onder het klooster der Zusters van O.L. Vrouw van Sion) worden vrij breedvoerig behandeld, gelijk te verwachten was. — Het is jammer dat de vermelding der DSS (nieuw ontdekte handschriften van *Qumrān* bij de Dode Zee) zo schraal gebleven is, vooral wijl het verwante geschrift CDC (*Cairo Manuscript of the Damascus Covenanters*) nogal uitvoerig besproken wordt (173).

J. De Fraine

Joseph Huby S.J., *L'Évangile et les Évangiles*, nouvelle édition revue et augmentée par Xavier Léon-Dufour S.J., (*Verbum Salutis*, XI), 1954, 12 x 18.5, VIII + 304 blz.

Joseph Bonsirven S.J., *Epitres de Saint Jean*. Introduction, traduction et commentaire, nouvelle édition, entièrement revue, (*Verbum Salutis*, IX), Paris, Beauchesne et Fils, 1954, 12 x 18.5, 280 blz.

Twee nieuwe uitgaven in de collectie *Verbum Salutis*. Het mooie boekje van P. Huby, over het ontstaan van de vier evangelies, had vooral om zijn eerste hoofdstuk (L'évangile oral) een algemene waardering ontmoet. Sedertdien nochtans is de Formgeschichte meer en meer in het brandpunt van de belangstelling komen te staan. Daarom meende de bewerker terecht dit eerste hoofdstuk helemaal te moeten herschrijven en aanzienlijk uit te breiden, vooral in functie van het milieu waarin de evangelies ontstaan zijn. Na een beschrijving te hebben gegeven van de ontwikkeling der mondelinge traditie onder haar twee vormen, het primitief kerygma (12-26) en de catechese in de jonge Kerk (26-41), toont hij goed aan dat het kader waarin die traditie groeide niet een amorfe massa was, maar een echte

gemeente, gegroepeerd rond de ooggetuigen, die onder de christenen de herinnering levendig hielden aan Jezus' woorden en daden (41-58). Dit alles is uitstekend. De laatste bladzijden van het hoofdstuk (78-89) beschrijven de twee strekkingen die tegenwoordig gevonden worden bij de katholieken over de synoptische kwestie: de gewijzigde tweebronnentheorie, en het recent systeem van de prioriteit van Matthaeus (Cerfaux, Benoit, Vaganay). S. schijnt eerder zijn voorkeur te geven aan deze laatste oplossing, al menen we te weten dat hij toch reserves maakt voor meer dan één punt in de theorie van Vaganay. Het hoofdstuk wordt besloten met twee degelijke nota's: over de Formgeschichte en over het woord evangelie. De rest van het boekje, waarin een inleiding wordt gegeven op ieder evangelie afzonderlijk, is ongewijzigd gebleven. Het ware nochtans wenselijk geweest enkele gegevens er in te verwerken uit de recentere literatuur, b.v. uit de grote commentaar van Taylor op Marcus, uit de nieuwe inleidingen van Michaelis en Wikenhauser; voor S. Jan, aangaande de identificatie van de Lithostrotos (262), kon men in plaats van een artikel van 1933 twee nieuwe studies vermelden van Vincent en Benoit (*Rev. Bibl.* 1952). Op het einde van het boek werd een goede bibliographie bijgevoegd voor Franse lezers. Onder deze nieuwe vorm zal het boekje nog meer dan voorheen een degelijke inleiding bieden tot de evangelies, en wordt het dan ook aan allen aanbevolen.

De commentaar van P. Bonsirven op de brieven van S. Jan heeft weinig veranderingen ondergaan. Vooral worden enkele recentere studies regelmatig vermeld. Het is jammer dat de grote commentaar van Schnackenburg (1953) niet meer kon gebruikt worden. Dat belangrijk werk heeft toch dit meer bescheiden boek helemaal niet overbodig gemaakt: wij menen dat, om de geest van de H. Johannes te vatten, alsook voor de theologische en mystieke interpretatie van de brieven, de commentaar van P. Bonsirven nog altijd de beste blijft. De twee passages die herschreven werden, over de kennis bij S. Jan (100-101) en over het inwendig getuigenis (234-237), hebben die aspecten nog beter in het licht gesteld.

I. de la Potterie

Martin ALBERTZ, *Botschaft des Neuen Testaments,* II/1 Band, *Die Entfaltung der Botschaft*: I, *Die Voraussetzungen der Botschaft,* en II, *Der Inhalt der Botschaft: Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus,* Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, voor Nederland en België: G. F. Callenbach, Nijkerk, 1954, 14.5 x 23, 315 blz., geb. f 25,25, bij intekening f 22,65.

Martin ALBERTZ, *Botschaft des Neuen Testaments,* II/1 Band, *Die Entfaltung der Bot*mann ook een synthese over het N.T. Het omvangrijk werk moet bestaan uit twee banden, ieder onderverdeeld in halfbanden. De twee eerste behandelden het ontstaan van het N.T. (zie *Bijdr.,* 1953, 443), de twee laatste (waarvan we hier het eerste hebben) beschrijven de boodschap van het N.T., en beantwoorden dus aan hetgeen gewoonlijk het onderwerp uitmaakt van een Theologie van het N.T. S. wil nochtans niet horen van dit begrip, dat volgens hem rationalistisch is. Het inleidend hoofdstuk is een besliste kritiek op de methodes die tot nog toe gevolgd werden, en in het bijzonder op de theologie van Bultmann: hij verwijt hem scherp zijn Entmythologisierung alsook het feit dat hij de boodschap uitdrukt met kategorieën van het existentialisme. In vergelijking daarmee valt dit werk op door zijn gezond traditionalisme. Er zijn maar weinig punten waarmee we ons niet akkoord zouden kunnen verklaren.

Een van de voornaamste kritieken van S. op zijn voorgangers is dat ze telkens onderscheiden tussen de primitieve Kerk, Paulus en Johannes. Hij zelf ziet integendeel het N.T. als een boodschap die één geheel vormt. Het is goed dit aspect ook eens te belichten. We waren het zeker niet meer gewoon te vernemen dat Joh. een sammenvatting is en een voltooiing van de vroegere evangelieverkondiging (121). De moeilijkheid echter van dit standpunt is dan: hoe moet men het werk structureren? Een eerste sectie, die eigenlijk nog een verdere inleiding is, beschrijft de „Voraussetzungen" van de boodschap, nl. haar historisch, politiek en religieus kader, verder ook de dragers der boodschap en de fundamentele betekenis van de verrijzenis in het kerugma. De tweede sectie (der Inhalt der Botschaft). die het eigenlijk onderwerp uitmaakt van het boek, wordt ingedeeld volgens het drieledig schema van 2 Cor 13, 13: de genade van Jesus, de liefde van God, de mededeling van de H. Geest (het tweede en derde deel komt in het vierde boek). Op het eerste gezicht verwondert deze structuur enigszins: doch men ziet dat ze trinitair is, en tevens begint met Christus, de grote openbaarder, in wie we de Vader kennen, en door wie de H. Geest tot ons komt. Dit is zeker fundamenteel in het N.T. en vormt dus een goed kader.

Minder gelukkig is de verdere indeling die helemaal bepaald wordt door de eschatologie. Is het niet overdreven te beweren dat in het N.T. alle vragen worden behandeld vanuit de parousie (194)? dat de Hand. en het vierde evangelie sterk eschatologisch georiënteerd

zijn (202-205)? Na de eerste hoofdstukken komt in Hand. het thema van de parousie bijna niet meer voor: veel meer nadruk wordt gelegd op het getuigenis van de Apostelen en op de rol van de H. Geest in de eerste Kerk; en voor Joh. is het bekend dat de eschatologische realiteiten als praesent worden gezien. Daarom lijkt het dat het boek soms te eenzijdig wordt belicht wanneer het als volgt wordt uitgebouwd: 1) Christus en zijn tegenstanders; 2) de uitwerking der parousie; 3) de tekenen der parousie; 4) de voorbereiding op de parousie. Het detail echter van de interpretatie wordt hierdoor niet sterk beïnvloed, en is doorgaans uitstekend. S. bezit een verbazende kennis der teksten: en weet ze in een verschillend verband telkens opnieuw aan te brengen. Zijn uitleg is steeds persoonlijk, en op meerdere plaatsen echt vernieuwend. Een van de paragrafen die we het meest gewaardeerd hebben is die over de navolging van Jesus; zeer fijn wordt o.a. het onderscheid ontleed tussen *akolouthein* en *mimeisthai* (279). Wat de uitdrukking „in Christo" betreft, is het onwaarschijnlijk dat ze zou ontleend zijn aan de immanentieformules van het mystisch gnosticisme (281). — Misschien had uitvoeriger moeten gesproken worden over de stichting van de Kerk, een van de voornaamste aspecten van Jesus' werkzaamheid. Doch we houden eraan te onderlijnen dat we hier een mooie en rijke synthese bezitten over de boodschap van het N.T., heel wat meer objectief en toch niet minder persoonlijk uitgebouwd dan andere soortgelijke werken van de laatste jaren.

I. de la Potterie

HISTORISCHE THEOLOGIE

R. P. C. HANSON, *Origen's doctrine of tradition*, London, S.P.C.K., 1954, 14 x 22, XI + 214 blz., 25/.

Deze soliede, maar wat onoverzichtelijke studie gaat systematisch uit van de in het Grieks bewaarde teksten. Het staat immers vast, dat de latijnse vertalers zich enige vrijheid veroorloofden, en dat Rufinus juist op het punt van het leergezag der Kerk zijn eigen opvattingen in zijn vertaling verweven heeft. H. meent dat Origenes een „geloofsregel" kent, die niet met een geloofsbelijdenis mag worden geïdentificeerd, doch die niets anders is als de prediking en het geloof der Kerk. Deze geloofsregel is tot op zekere hoogte onafhankelijk van de Schrift, omdat zij haar eigen gezag heeft: doch zij put haar inhoud en haar bewijsvoering geheel uit de Schrift (p. 100v). Het gezag van deze traditie wordt door Origenes niet uitdrukkelijk gefundeerd in de successie der bisschoppen (p. 191). Er zou hier een „waterscheiding" lopen: Irenaeus, Tertulliaan, Clemens, menen nog door de successie van bisschoppen of leraars tot de apostelen te kunnen opklimmen: Origenes kent geen andere bron van de apostolische leer tenzij de Schrift, zij het een kerkelijk geïnterpreteerde Schrift. (p. 191v). Twee opmerkingen: over de successie in de Kerk is bij Origenes tweemaal sprake; beide malen in latijnse vertalingen: maar de overeenstemming van beide vertalingen, die uit een volkomen verschillend milieu stammen, maakt de authenticiteit van de gedachte zeer waarschijnlijk (Princ. I praef. 2; Matt. Comm. Ser. 46). Vervolgens: ook bij zijn voorgangers is het wezenlijke van de traditie geenszins, dat zij leerstukken zou omvatten, die niet in de Schrift vervat zijn, al wekt Clemens die schijn. De continuïteit tussen de gedachte van Origenes en van zijn voorgangers is groter dan H. meent. Het wekt verwondering, dat de schrijver het werk van VAN DEN EYNDE niet citeert.

P. Smulders

Bernhard REHM, *Die Pseudoklementinen*. I, *Homilien*, zum Druck besorgt durch Johannes IRMSCHER, (*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* 42), Berlin-Leipzig, Akademie-Verlag und J. C. Hinrichs Verlag, 1953, 17 x 25, XXVII + 281 blz., DM 32.—.

Ruim een halve eeuw geleden gaf de Kirchenväterkommission van de Berlijnse Akademie aan F. X. FUNK opdracht, een kritische uitgave van de Pseudo-Clementinen te verzorgen. Na diens dood werden successievelijk W. HEINTZE, J. SVENNUNG en B. REHM met deze taak belast. In een artikel van 1939 (Zur Entstehung der pseudoclementinischen Schriften, in: ZtsfNTWiss 37, 1938, 77-184) kon deze melden, dat zijn werk vrijwel voltooid was; hij stierf echter op 14 Juli 1942. J. IRMSCHER heeft tenslotte het manuscript drukrijp gemaakt. Deze eerste band omvat de Homelieën, de Recognitiones worden voor een tweede band gereserveerd. — Uit deze splitsing blijkt reeds, dat Rehm geoordeeld heeft, een uitgave te moeten leveren van de twee redacties, waarin de Clemens-roman bewaard is, niet een reconstructie van hun gemeenschappelijke bron. Want zulk een reconstructie heeft zulk een

speculatief karakter, dat die oertekst geen voorwerp kan zijn van een tekstuitgave. Immers Rehm verwierp de opvatting van Waitz, dat Homelieën (H) en Recognitiones (R) onafhankelijk van elkaar uit de „Grundschrift" (G) zouden hebben geput, zodat in de parallelplaatsen van beiden G spreekt. Volgens hem heeft de schrijver van R behalve G ook H benut (a.c.p. 98vv), terwijl in de huidige redactie van H ook elementen uit R zijn binnengeslopen (de inleidende Epistula Clementis ad Jacobum: a.c.p. 146vv). Wij hebben dus H niet in zijn oorspronkelijke vorm.

Rehm heeft in het geciteerde artikel de geschiedenis der pseudo-Clementinen als volgt gereconstrueerd. G is ontstaan in een katholiek milieu, dat nauw verwant was aan de gedachtenwereld van de Apologeten. In het feit, dat G een werk van Bardesanes citeert, en zelf door Origenes geciteerd wordt, hebben wij een terminus a quo en een terminus ante quem: G kan ongeveer gedateerd worden uit de jaren 220/30 (a.c.p. 155vv). In de loop van de vierde eeuw (het argument voor deze datering uit het gebruik van homoousios, a.c.p. 160, lijkt mij niet sterk) werd deze roman tot H omgewerkt door iemand die „mehr ein theologischer Abenteurer (war) als ein ernstzunehmender Ketzer" (a.c.p. 159). Deze maakte de tegenstelling Simon Magus-Petrus tot hoofdthema, en gaf aan dit thema een metaphysieke achtergrond door zijn leer over de syzygieën (a.c.p. 102). De Homelist nam een tamelijk afwijzend standpunt in t.o.v. het Oude Testament (a.c.p. 159). Later in de vierde eeuw werden de Homelieën in een „ebionietisch" milieu bewerkt: van deze redactie stammen de sterk antipaulijnse inleidende stukken (Epistula Petri ad Jacobum, Diamartyria) en een grotere benevens verschillende kleinere passages (Hom. XVII 13-19: a.c.p. 139-154). — In een syrisch handschrift van 411 is een deel van deze redactie bewaard (H X-XIV 12). Uit het feit, dat deze vertaling de „logos peri philanthropias" (Hom. XII 25-33) niet bevat, blijkt dat H ook nog na die datum bewerkt is.

Van deze eindredactie bezitten wij één volledig en één onvolledig handschrift, en bovendien een Epitome. De syrische vertaling en ook de latijnse vertaling kunnen gebruikt worden om bedorven passages te corrigeren, maar niet om de tekst in zijn geheel te verbeteren. Het is dus deze griekse eindredactie, met behulp van Epitome en vertalingen gecorrigeerd, die in deze uitgave geboden wordt. Bij het gebruik der uitgave is het dus belangrijk te beseffen, dat zij niet de oorspronkelijke tekst van de Homelieën biedt, en nog minder de 3de eeuwse bron: deze tekst van de Homelieën is door de hand van de Ebioniet gegaan en later nog met verschillende passages verrijkt. In sommige gevallen kunnen deze latere toevoegingen geïdentificeerd worden (in de uitgave zijn zij niet aangegeven, doch in de inleiding en in het geciteerde artikel zijn de nodige gegevens te vinden), maar waar de Recognitiones niet parallel lopen en de Syrische vertaling ontbreekt, is een nauwkeurige schifting niet mogelijk, tenzij op gronden van interne kritiek. De nauwkeurige tekst van vóór de Ebionietische bewerking te achterhalen, is practisch uitgesloten. Hopelijk zal het tweede deel der uitgave goede registers bevatten: dan zal misschien met behulp van de philologische gegevens een nadere precisering mogelijk blijken.

P. Smulders

Victor C. de Clercq C.I.C.M., *Ossius of Cordova, a contribution to the history of the Constantinian period* (*Cath. Univ. of America, Studies in Christian Antiquity*, 13), Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1954, 15 x 23, XXXI + 561 blz., 6 Dollar.

Ossius van Cordova (vaak wordt de naam Hosius of Osius gespeld, maar Ossius verdient de voorkeur: p. 43-48) is één van de grote figuren van de eerste helft der vierde eeuw: geboren omstreeks 256 en bisschop geworden omstreeks 295 (p. 79), nam hij deel aan één der meest belangrijke synoden van de voor-Constantijnse Kerk, het Concilie van Elvira, dat door de auteur met Duchesne gedateerd wordt van vóór de vervolging van Diocletiaan, dus omstreeks 300 (p. 87-103). Het eerste litteraire document, waarin zijn naam wordt vermeld is een brief van Constantijn aan bisschop Caecilianus van Carthago uit de allereerste tijd van het Donatistisch schisma (312/3: p. 149vv). Ossius blijkt dan een vertrouwenspositie aan het hof in te nemen, zodat aan hem misschien sommige christelijke elementen in Constantijns wetgeving te danken zijn (p. 175-181). Deze positie behoudt hij tot na het Concilie van Nicaea in 325. Op dit eerste Oecumenisch Concilie fungeerde Ossius, die tevoren een keizerlijke zending naar Alexandrië had vervuld om het dispuut tussen Alexander en Arius te slechten (p. 199-205) en misschien het Concilie van Antiochië bijwoonde en zelfs voorzat (205-9), als voorzitter (p. 228-237). Dat hij deze functie bekleedde als legaat van Rome, zoals door vijfde-eeuwse bronnen wordt gezegd, is noch bewezen, noch weerlegd; het is goed mogelijk, dat hij vanwege zijn nauwe betrekking tot Constantijn deze functie bekleedde (p. 238-249). Het schijnt dat Ossius enige tijd na het Concilie het hof verliet: de eerste maatregelen van Constantijn doen nog zijn invloed vermoeden, maar

spoedig nemen Eusebius van Caesarea en Eusebius van Nicomedië de plaats van kerkelijke raadgevers in. Voorlopig vernemen wij van Ossius niets, en hij zal wel zijn teruggekeerd in zijn verre bisdom (p. 282/9).

Wanneer er opnieuw sprake is van een Algemeen Concilie, vernemen wij ook weer de naam van Ossius. Hij bevindt zich aan het hof van keizer Constans te Trier, en heeft samen met bisschop Maximinus van die stad vermoedelijk een belangrijke rol gespeeld in het keizerlijk besluit een concilie bijeen te roepen (p. 310). Als dan in het najaar van 343 (deze datum verdient de voorkeur boven 342: p. 313-325) het Concilie van Serdica bijeenkomt, neemt de stokoude Ossius de voorzittersstoel in (p. 332). Hij voert de moeilijke en vergeefse onderhandelingen met de anti-Niceense bisschoppen van het Oosten (p. 334vv): de meerderheid van de beroemde Canones is op zijn initiatief vastgesteld (p. 346-401); hij is met bisschop Protogenes van Serdica de opsteller van de geloofsbelijdenis (p. 366v), die echter door het Concilie vanwege de bezwaren van Athanasius niet werd gepromulgeerd, doch wel in de Acta opgenomen en later soms als officiële geloofsbelijdenis van Serdica wordt beschouwd (362-371).

Na Serdica verdwijnt Ossius weer van het toneel. Wij vernemen zijn naam weer, als na de dood van Constans en Magnentius tenslotte Constantius alleenheerser geworden is, en op de Synode van Arles zelfs de legaten van Rome tot een veroordeling van Athanasius overhaalt. Paus Liberius klaagt aan Ossius zijn nood (p. 429). Nadat Liberius verbannen is, wordt ook Ossius naar het hof te Milaan ontboden; maar Ossius blijft standvastig en verweert zich zo krachtig, dat de keizer hem ongemoeid naar zijn bisdom laat terugkeren (p. 448v). Wanneer de keizer dan per brief op een veroordeling van Athanasius, waarin intussen bijna alle bisschoppen hebben toegestemd, blijft aandringen, antwoordt Ossius met een fier schrijven, het enige bewaarde stuk van zijn hand (p. 449-454). Op aanklachten van bisschop Potalius van Lissabon wordt hij dan opnieuw naar Milaan ontboden, en daar hij standvastig blijft, naar Sirmium verbannen (dit moet in 356 geschied zijn, niet zoals o.a. Loofs en Leclerq menen, in 357: p. 455-8). Terwijl Ossius daar verblijft houden de nu triomferende links-ariaanse bisschoppen Ursacius, Valens en Germinius met enige anderen in die stad een synode, en weten Ossius te bewegen hun scherp anti-Niceense geloofsbelijdenis te ondertekenen, hoewel hij geen veroordeling over Athanasius uitspreekt. Contemporaine geschriften betuigen de geweldige indruk die deze verloochening heeft gemaakt; het is dus volstrekt onmogelijk, haar als een lasterpraatje te beschouwen (p. 460-525). Als Hilarius echter zegt, dat deze geloofsbelijdenis door Ossius is opgesteld, zal hij wel misleid zijn door een manoeuvre van de hofbisschoppen, die alle reden hadden om hun geloofsformule onder deze grote naam de wereld in te sturen (p. 512-4). Korte tijd later is Ossius te Cordova gestorven (357 of 358).

Dit strijdbare leven met zijn tragisch einde wordt in deze dissertatie beschreven, en daarmede eigenlijk de gehele Kerkgeschiedenis van de eerste helft der vierde eeuw. De auteur doet dit met bewonderenswaardige kennis van de bronnen en van de zeer uitgebreide litteratuur. Aan de verschillende problemen rond de concilies van Nicaea en Serdica en andere belangrijke momenten uit die geschiedenis wordt een grondige discussie gewijd, die uitmunt door helderheid en zuiver afwegen der bronnen. Geheel nieuwe aspecten komen op dit zo grondig doorvorste terrein natuurlijk niet te voorschijn, maar in de verwarrende veelheid van oude en moderne meningen weet de auteur met grote bezonnenheid het juiste te treffen. Op verschillende punten kan zijn uiteenzetting wel als definitief beschouwd worden. Zodat dit boek voor ieder die de Kerk- en dogmageschiedenis van deze periode bestudeert, een onmisbare gids is. Even wil ik de aandacht vestigen op een conclusie, die ook door Poukens in dit tijdschrift verdedigd werd (XII, 1951, 266vv; de auteur heeft ook deze en andere nederlandse litteratuur gebruikt): het homoousion van Nicaea is niet van westerse oorsprong, maar is in de disputen te Alexandrië naar voren gekomen, en werd vermoedelijk door Ossius wel krachtig gesteund, omdat het in de lijn der latijnse theologie lag (p. 258-265).

De schrijver heeft zoals gezegd, de litteratuur zeer uitvoerig benut. Bij blz. 220 had hij kunnen verwijzen naar H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, 1939. Enigszins pijnlijk voor ondergetekende is, dat nergens verwezen wordt naar *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, Rome 1944, waarvan de uitvoerige inleiding de dogmatische ontwikkeling van Nicaea tot 362 in de talloze concilies analyseert. Wanneer schrijver deze studie gebruikt had, zou zijn oordeel over de theologische strekking van verschillende symbola meer genuanceerd zijn uitgevallen. Het eenvoudig maar goed uitgevoerde werk wordt ontsierd door enige drukfouten in de latijnse en griekse citaten. Een criticus moet nu eenmaal ook aanmerkingen maken, maar mijn besluit kan toch niet anders zijn dan een oprechte gelukwens aan de schrijver voor zijn degelijke en buitengewoon leesbare studie.

P. Smulders

St. Gregory of Nyssa, *The Lord's Prayer, The Beatitudes,* translated and annotated by Hilda C. Graef (*Ancient Christian Writers* 18), Westminster (Maryland)-London, The Newman Press-Longmans, Green and Co., 1954, 15 x 22, V + 210 blz., 25/.

Twee reeksen preken van Gregorius van Nyssa over twee der meest fundamentele teksten van het Christendom, het Onze Vader en de Acht Zaligheden worden ons hier in engelse vertaling geboden. Deze teksten behoren tot die werken van Gregorius, welke voor de hedendaagse lezer het gemakkelijkst begrijpelijk zijn en hem het meeste aanspreken. Daarom kon ook de inleiding sober zijn: belangrijk is vooral de vergelijking met de Onze Vader-verklaringen van Origenes en Cyrillus van Jerusalem (p. 10vv), en het feit dat de vertaalster de authenticiteit van het door Mai uitgegeven fragment over de voortkomst van de H. Geest uit de Zoon verdedigt (p. 8). De noten bieden vooral interessante opmerkingen over verschillende woorden, waarbij de vertaalster, die één der bewerkers is van het Oxford Lexicon of Patristic Greek, rijk materiaal bijeenbrengt. Deze hoedanigheid van de vertaalster garandeert ons een betrouwbare vertaling, die bovendien aangenaam leesbaar is. Op enkele punten zou ik echter van mening verschillen: blz. 46 r. 25 schrijft de vertaling Himself met een hoofdletter, aldus insinuerend, dat Gregorius hier aan de Eucharistie denkt. In de contekst schijnt dit onwaarschijnlijk, daar Gregorius onmiddellijk voortgaat met het offer dat de Christen in zijn eigen lichaam brengt, en deze zin inleidt met γάρ, dat niet vertaald wordt. Op blz. 42 r. 24 heeft de vertaling: „if virtue has *really* been separated from evil, it lies solely within the free choice of man to be there where his desire inclines him." De gedachtengang is niet duidelijk, en „really" veronderstelt de lezing ὄντως; het is mogelijk, dat Krabinger, wiens uitgave mij niet toegankelijk is, zo leest; maar de lezing van Migne, νοητῶς, geeft een veel betere zin: „because virtue is separated from evil *spiritually* (i.e. not by physical distance), it lies solely within the free choice of man to be there where his desire inclines him. Since, therefore, the choice of the good is not followed by any labour . . . *it is possible* for you to be in Heaven immediately." Maar dit zijn kleine feilen in een mooie vertaling.

P. Smulders

Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart, hrsg. von Aloys Grillmeier S.J. und Heinrich Bacht S.J., Band III: *Chalkedon heute,* Würzburg, Echter-Verlag, 1954, 15 x 23, X + 982 blz., linn. DM 50.—, gecart. DM 46.—, bij intekening resp. DM 40.— en DM 36.—.

Dit laatste deel van de „Chalcedon-Encyclopaedie" (over de twee vorige delen, zie: *Bijdragen* 13, 1952, 321 en 15, 1954, 331v.) treedt rechtstreeks in contact met de tegenwoordige theologische problematiek: „Das chalkedonische Motiv in der katholischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts" en „Chalkedon im Gespräch zwischen Konfessionen und Religionen". Het artikel van Karl Rahner S.J., *Chalkedon Ende oder Anfang?,* waarmee de 1e Sectie op brillante wijze opent, verdient de bijzondere aandacht van alle Christologen; hoevele en hoe belangrijke opgaven heeft de katholieke theologie op dit gebied nog te vervullen! Bernhard Welte speculeert in moderne denkvormen suggestief en lichtgevend over *Homoousios hemin.* Joseph Ternus S.J. geeft in een artikel van 157 blz. een erudiete *Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung* over *Das Seelen- und Bewusstseinsleben Jesu.* Al te genuanceerd, en in zijn voornaamste conclusie geenszins overtuigend, behandelde Yves Congar O.P. de actuele vraag van *Dogme christologique et Ecclésiologie, Vérité et limites d'un parallèle.* Jean Daniélou tekent kort en knap de samenhang van Christologie en Eschatologie. Voor de Pastoraaltheologie kunnen de uitgewogen beschouwingen van Franz X. Arnold over *Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge und die Gestaltung der christlichen Frömmigkeit* zeer vruchtbaar zijn. De 1e Sectie besluit met studies van Josef Rupert Geiselmann en Heinrich Fries, resp. over de theologie van Möhler en die van Newman, gezien in verband met de Christologie van Chalcedon en de dogma-geschiedenis van de 5e eeuw, beide deskundig en interessant.

De 2e Sectie lijkt ons in de keuze en dosering der themata een minder schoon geheel dan de 1e; hetgeen natuurlijk niets afdoet aan het hoge gehalte van de afzonderlijke bijdragen. Congar bespreekt de Christologie van Luther; Johannes L. Witte S.J., de Nederlandse katholieke Calvijn-kenner, die van de reformator van Genève; Ternus de ontwikkeling van de protestantse theologie, in een doorkijk vanaf de Reformatie tot op heden; Hermann Volk Barth en Brunner; Rudolf Schnackenburg Rudolf Bultmann; Bernard Leeming S.J. de Engelse Christologie, en Bernhard Schultze S.J. de nieuwe Russische theologie; Joseph Olšr S.J. tezamen met Joseph Gill S.J. het dispuut tussen Constantinopel en Moskou over de 28e canon van Chalcedon, en Joseph Neuner S.J. het Christusmysterie en de leer van de Avatāras.

Aan het slot van dit deel bevinden zich een uiterst waardevol *Schrifttumsverzeichnis zur Geschichte des Konzils von Chalkedon* van 922 nummers, van de hand van Adolf SCHÖNMETZER S.J., en Registers die meer dan 100 blz. beslaan en de gebruikswaarde der drie delen nog aanzienlijk vergroten. De „Herausgeber" bedanken in hun voorwoord allen, die tot het slagen van dit reuzenwerk hebben bijgedragen; welke dank de Paters Grillmeier en Bacht zelf verdienen, moge ook uit de besprekingen van dit Tijdschrift enigszins duidelijk zijn.

F. Malmberg

R. V. SELLERS, *The Council of Chalcedon, A Historical and Doctrinal Survey*. London, S.P.C.K., 1953, 14.5 x 22, XVIII + 361 blz., geb. 37/6.

In een eerste deel behandelt S. de historische achtergrond van het concilie. De gebeurtenissen worden niet alleen door doctrinaire beschouwingen beïnvloed, maar ook door de twist om de voorrang tussen de patriarchale zetels van Alexandrië, Antiochië en Constantinopel. Onvermijdelijk komt hierbij de Anglikaanse interpretatie van S. naarvoren. Doch daar de studie zeer dicht bij haar thema, de christologie, wordt gehouden is het enkel als totaalindruk, dat we te zien krijgen hoe Rome haar suprematie weet te vestigen bij de strijd en twisten der zusterkerken. Op doctrinair plan beschouwt schrijver het concilie als het punt waar de drie traditionele scholen der patristische kerk elkaar ontmoeten: Alexandrië, Antiochië en het Westen. Het christologisch denken van deze scholen wordt door twee grondprincipen beheerst. Het eerste noemt schrijver dat der „christological confession": het is de affirmatie van de eenheid van de persoon van de Verlosser. De Alexandrijnen vooral benadrukken deze stelling: wanneer onze natuur met goddelijk leven wordt gevuld, beweren ze, moet de goddelijke Logos deze natuur zozeer één maken met zichzelf dat er in Hem een werkelijke ening ontstaat van Godheid en mensheid. Het tweede principe is dat der „christological inquiry": de affirmatie van de twee naturen in Christus. De Antiocheense school vooral verdedigt deze stelling. Dit verschil in opvatting vindt zijn verklaring in de verschillen die eveneens op het plan der theologie en der soteriologie bestaan. Het Westen dat minder speculatief en meer juridisch is ingesteld, bouwde zijn christologie op vanuit de mediator-gedachte en wist zo vanaf de aanvang de twee andere principen te synthetiseren.

Het tweede deel van deze studie is een discussie van de definitie zelf van Chalcedoon. Een eerste hoofdstuk bespreekt de documenten: de definitie en de Tomus van Leo I. Dan volgt de kritiek gemaakt door de tegenstanders van het concilie. In een derde hoofdstuk wordt de aandacht gewijd aan de na-Justiniaanse vervolmaking van de definitie van Chalcedon. De globaal-indruk van deze studie is de diepe eenheid van alle scholen, wanneer het gaat om de inhoud zelf van hun geloof. Verdeeldheid ontstaat er eerst daar waar ze tot de formulering van deze geloofsinhoud overgaan. S. besluit dan ook met de nadruk te leggen op het definitief karakter van het werk door de Vaders in Chalcedon verricht: de vorm kan wellicht worden gemoderniseerd, maar de inhoud zal onveranderd blijven: Christus is niet louter mens, maar God, die mens is geworden. Uit dit principe volgt onmiddellijk de affirmatie dat in Hem op de meest innige wijze tot eenheid zijn gekomen: de Godheid, die zich tot het uiterste naar ons neerbuigt, en de mensheid, die tot haar hoogste volmaaktheid is opgeklommen.

A. Knockaert

NOTKERS DES DEUTSCHEN *Werke*, nach den Hss. neu hrsg. von E. H. SEHRT und Taylor STARK, III. Band, 2. Teil, *Der Psalter, Psalmen LI-C* (*Altdeutsche Textbibliothek*, Nr 42), Halle/Saale, Max Niemeyer, 1954, 13.5 x 20, blz. 337-720, gekart. DM 9.50.

In 1933 begonnen, gaat deze nieuwe uitgave van de overgebleven werken van de Sint Galler meester ondanks de moeilijke tijden op verheugende wijze vooruit. Na de vertalingen van Boëtius en Martianus Capella komen de Psalmen aan de beurt: tiendeëeuwse latijnse tekst en becommentarieerde vertaling. Het eerste deel verscheen in 1952 en werd hier aangekondigd door wijlen A. de Bil. Bij het verschijnen van dit tweede stuk voldoet het de lofbetuigingen te herhalen die het eerste reeds bekwam (Bijdragen, 14, blz. 97v.). Aan de germanisten bewijst deze typographisch zeer verzorgde en secuur critische uitgave een uitstekende dienst. Voor alle mediëvisten is ze een welgekomen aanwinst.

M. Dykmans

Saint Bernard théologien, Actes du Congrès de Dijon 15-19 Septembre 1953 (*Analecta Sacra Ordinis Cisterciensis* IX, 1953, fasc. 3/4), Roma 848, Editio Cisterciensis, 1953, 19 x 27, 334 blz.

Het tijdschrift *Analecta Sacra Ordinis Cisterciensis*, dat sinds enige jaren belangrijke bronnenpublicaties en studies over de Orde van Cîteaux brengt, en daardoor voor iedere

Mediaevist onontbeerlijk is, publiceert in een dubbelnummer de voordrachten gehouden op het Bernardus-congres van 1953. De redactie had de goedheid, ons dit nummer alsnog ter bespreking te zenden. Als inleiding schrijft Dom J. LECLERCQ, over de monastieke theologie van Bernardus, waarbij hij ‚monastiek' gebruikt in tegenstelling tot ‚scholastiek', als de vorm van theologie die de lijn van de Vaders blijft volgen, en die tot het einde van de Middeleeuwen in de kloosters beoefend werd. C. BODARD onderzoekt, hoe Bernardus' spiritualiteit gevoed wordt door de Bijbel, J. DANIÉLOU gaat zijn afhankelijkheid van Origenes en Gregorius van Nyssa na, J. M. DÉCHANET de platoonse invloeden op Bernardus. Het tweede deel behandelt enige hoofdstukken der dogmatiek bij Bernardus: Christologie (J. M. DÉCHANET), Mariologie (H. BARRÉ), Angelologie (E. BOISSARD), Ecclesiologie (Y. CONGAR), Kinderdoop (J. C. DIDIER). In het derde deel wordt de spiritualiteit van Bernardus besproken: de structuur der ziel (E. VON IVANKA), het geweten (P. DELHAYE), de trappen der liefde (P. DELFGAAUW), de criteria van de geestelijke ervaring (J. MOUROUX). Binnen dit kader wordt ook de verhouding tussen Bernardus en Willem van Sint Diederik onderzocht (J. HOURLIER). In een slotdeel bespreekt J. CHÂTILLON de invloed van Bernardus op de Scholastiek, M. A. FOREST geeft een korte vergelijking tussen Bernardus en Thomas, en bovendien de waarde van Bernardus voor onze tijd, terwijl O. ROUSSEAU spreekt over Bernardus als de laatste der Kerkvaders. — De namen alleen reeds der medewerkers, van wie de meesten bekende patrologen of mediaevisten, zijn garant voor de kwaliteit van het gebodene. De verschillende bijdragen gaan ver uit boven wat men gelegenheidsopstellen zou kunnen noemen, en bieden hoogst belangrijk materiaal voor de kennis van Bernardus' denken en zo voor het denken van zijn eeuw.

Wij mogen van deze gelegenheid gebruik maken, om te wijzen op de kritische uitgave van de *Opera Omnia S. Bernardi*, die bij dezelfde uitgever zal verschijnen. Het eerste van de negen delen kan nog dit jaar worden verwacht.

P. Smulders

Minor et Doctor. Opstellen rond de Franciscaanse School als dank- en huldeblijk van de Fraters Theologanten aan de jubilerende Provincie, Weert-Alverna, 1953, 17 x 24, 176 blz., niet in de handel.

Het spijt ons dat deze aankondiging zo lang is blijven liggen. Maar nu dit eenmaal het geval is, hopen wij dat de jeugdige samenstellers van deze jubileum-gave met franciscaanse benevolentie er een symbool in willen zien van onze waardering van hun werk. Deze bundel verdient namelijk ook nú nog de aandacht. Men ervaart natuurlijk dat de schrijvers niet de lectoren maar de studenten zijn. Maar wat een frisheid, wat een durf, welk een liefde voor de theologische geest van hun Orde! Ziehier de onderwerpen, waarvan sommige zelfs zeer goed bewerkt zijn: De franciscaanse geest en de wetenschap (Tiburtius DE JONG) — De franciscaanse School (Germanus DE KOK) — De aard van de theologie volgens de H. Bonaventura (Lucianus BEEKMAN) — Scotus' leer over de theologie als practische wetenschap (Gualbert STEEMAN) — Is Bonaventura ontologist? (Godschalk BOUMAN) — De lichamelijkheid als openbaring van de Geest (Gelasius VROLIJKS) — De geloofsleer bij Joannes Duns Scotus (Ladislaus VAN ZEELST) — Scotus' voluntarisme en franciscaanse spiritualiteit (Siardus VAN DER KLEI) — Cur Deus Homo? (Regalatus POLLMANN).

F. Malmberg

THOMAS VON AQUIN, *Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens, Summa Theologica II-II 171-182*, Kommentiert von Urs VON BALTHASAR, (*Die Deutsche Thomas-Ausgabe*, 23. Band), Heidelberg-München, Gemeinschaftsverlag F. H. Kerle/Graz-Wien-Salzburg, Anton Pustet, 1954, 12.5 x 19, (15) + 516 blz., Sh. 132.70, bij intekening Sh. 110.50.

Met dit deel heeft de bekende *Deutsche Thomas-Ausgabe* de helft van haar gepland delenaantal bereikt. Alles doet verwachten, dat dit grootse werk binnen 7 tot 8 jaar voltooid zal zijn. Nog geen enkel voorafgaand deel gaf zoveel ruimte aan het kommentaar; om de normale omvang niet te overschrijden, werden grote stukken in kleine letter gedrukt (o arme ogen!). De 4 laatste quaestiones (179-182) komen er, tegenover de 8 eerste (171-178), nog al mager van af: „Aktion und Kontemplation" krijgt 33 blz., „Thomas und die Charismatik" krijgt er 179. De uitvoerige concrete behandeling van de twee wegen van menselijk leven kan men in deel 24 vinden.

Wij mogen Hans Urs VON BALTHASAR wel zeer dankbaar zijn voor zijn hoogst waardevol kommentaar, dat uitmunt door waarlijk buitengewone eruditie, historisch perspectief en speculatieve kracht. Tegen de historische achtergrond van het rijke materiaal dat ons geboden wordt, komt Thomas' unieke prestatie pas ten volle tot haar recht en wordt het ook vanzelfsprekend dat hij het laatste theologisch antwoord niet altijd heeft gegeven en niet altijd

geven kon. Uitstekende litteratuuroverzichten maken het kommentaar nog bruikbaarder. Hoe theologisch juist en vruchtbaar Von Balthasar de problemen weet aan te vatten, moge uit enkele citaten blijken. „... die ganze Charismatik der Urkirche erweist sich ... als ein heilsgeschichtlich sehr delikates Phänomen : durch die Einmaligkeit der heilsgeschichtlichen Situation (die Fülle der Zeit) bedingt, besitzt es eine Vergänglichkeit, ohne doch in seinem Wesentlichen vergehen zu können : es kann nur aus der Lage zwischen dem Alten Bund und der nachfolgenden Kirchengeschichte recht verstanden werden" (256). „Man muss sich vor allem davor hüten, Unterscheidungen der späteren Theologie aus apologetischen Gründen in die apostolische Zeit zurückzuprojizieren" (259). „Thomas bleibt, wie die ganze Scholastik, ... bei einer abstrakten Gegenübersetzung der beiden Gnadenarten [„gratis data" en „gratum faciens"] stehen, was den ganzen Traktat über die Charismen zu keiner letzten Entwicklung gelangen lässt" (272), waarvoor 4 historische factoren worden aangegeven. „Neben dem Bewusstsein des Propheten tritt als höheres, überschwengliches Kriterium dasjenige des Bewusstseins und der Intention Gottes selbst" (351). Enz., enz.

Nu de theologie van het „charisma" o.a. door de Encycliek over het mystiek Lichaam van Christus Goddank weer grotere belangstelling geniet, zal het originele Thomas-kommentaar van Von Balthasar onschatbare diensten kunnen bewijzen, te meer daar er op dit gebied nog weinig goede litteratuur te vinden was. Of hij de vitale kwestie van de verhouding tussen „hiërarchie" en „charismatici" geheel tot klaarheid heeft gebracht, durven wij betwijfelen ; maar stof tot eventuele diepere studie biedt hij overvloedig. — Ten slotte vermelden wij nog de andere medewerkers aan dit fraaie deel : de inleiding en de Duitse vertaling van Thomas' tekst zijn van de hand van Bernward DIETSCHE O.P. : de redactie van de Latijnse tekst en de registers van Coelestin M. DORLÖCHTER O.P. en Heinrich WEYER : het aanhangsel (Aristotelische Anmerkungen) is van Dr Egenolf Röder Freiherr VON DIERSBURG.

F. Malmberg

Francisco DE VITORIA O.P., *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás* VI. Edición preparada por el R.P. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA O.P., (*Biblioteca de teólogos Españoles*, Vol. 17), Salamanca, 1952, 17 x 24,5, 559 blz.

Van dit commentaar op de II-II van de belangrijke theoloog Franciscus de Vitoria verschenen de eerste vijf delen reeds van 1932 tot 1935. Door de ongunst der tijden kon het zesde en laatste deel — reeds persklaar in 1936 — pas 16 jaar later verschijnen. Dit deel bevat de commentaren op de Quaestiones 141-189, welke handelen over de deugd van gematigdheid, de profetie, het actieve en het contemplatieve leven en over de staten van de mensen. Als Appendices zijn er bij gevoegd de Quaestiones De lege (I II 90-108), enige fragmenten van de Relectiones en de Dictamina de cambiis. Niet alle commentaren op De Temperantia zijn van de Vitoria zelf : van 148 af tot 170 heeft een substituut — naar alle waarschijnlijkheid Andreas de Vega — de lessen overgenomen. De uitgever volgde het Ms van Francisco Trigo, verbeterd door dat van Juan Solano.

J. Rupert

F. PELSTER S.J., *Franz Kard. Ehrle, Zur Enzyklika „Aeterni Patris"*. Text und Commentar, (*Sussidi Eruditi*, 6), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1954, 17 x 25,5, 203 blz.

Op het eerste gezicht wekt het enige verwondering, dat F. P., de bekende specialist in de historie der Scholastiek, ertoe is overgegaan thans een werk te publiceren met de volgende inhoud : 1° de „Epochemachende" Encycliek „Aeterni Patris" van 4 Aug. 1879 met een uitvoerige commentaar daarop, door F. Ehrle in 1880 in de Stimmen aus Maria-Laach geschreven ; 2° een artikel, in 1883 in Zeitschrift f. k. Th. verschenen, over „das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik" ; 3° een artikel in 1922 in Gregorianum verschenen over „nuove proposte per lo studio dei manuscritti della Scholastica medioevale". Verder een inleiding en slotwoord op deze trits. Bij aandachtige lezing vermindert die verwondering geleidelijk en verdwijnt vrijwel geheel en al bij de gedachte aan de diepgevoelde dank, die F. P. aan zijn onvergetelijke leermeester verschuldigd is, en bij het constateren van de nog steeds zeer hoge actualiteit van genoemde documenten. Zoals bekend is wijst Leo XIII voor het gezonde onderwijs der theologie en meer in het bijzonder nog der philosophie naar de bloeitijd der Scholastiek en met name naar Sint Thomas, als ons aller aangewezen leraar bij uitstek. In zijn magistrale commentaar op deze passage zegt Franz Ehrle — destijds nog pas 35 jaar oud, maar reeds gerijpt tot wijze bezonnenheid en voorbeeldige voorzichtigheid —, dat geen enkel wetenschappelijk systeem, wat algemeenheid en duurzaamheid betreft zich met de Scholastiek kan meten, terwijl St Thomas' Summa alle andere werken der grote Scholastici zonder twijfel in degelijkheid en vruchtbaarheid overtreft. Haar geschiedenis — gaat hij voort — dekt de geschiedenis van de kerkelijke wetenschap ; ja zij

is de graadmeter om de stand van het theologisch en philosophisch onderzoek naar zijn juiste waarde te schatten. Wat het onderzoek van de werken uit de bloeitijd der Scholastiek betreft, heeft intussen in de laatste 75 jaren de tijd niet stilgestaan. In korte voetnoten verantwoordt de auteur de talrijke aanwinsten uit de jongste tijd. De zo werkdadige liefde tot bevordering van de scholastieke studiën, die de eminente geleerde en de onvermoeibare vorser, die Kardinaal Ehrle was, bezielde moge als navolgenswaardig voorbeeld ook in onze tijd nog menigeen inspireren om daardoor de grote schatten, in de Scholastiek en met name bij Sint Thomas te vinden, niet onbenut te laten liggen. Het betrekkelijk zo geringe gehalte aan edel metaal in de enorme massa erts, ons door de existentialisten en andere contemporaine philosophen geboden, moge de moderne zoekers ertoe brengen in de beproefde oude maar rijke goudmijnen te blijven delven. Al heeft sinds 1880 de tijd niet stil gestaan; al verlangt men thans wel meer dan vroeger een innig contact tussen leer en leven — deze publicatie van documenten met historische waarde blijkt bij ernstige lezing nog steeds up to date te zijn.

P. Ploumen

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Matthias Joseph SCHEEBEN, *Gesammelte Schriften,* herausg. von Josef HOEFER, VI/2. Band: *Fünftes Buch des Handbuchs der Katholischen Dogmatik, Erlösungslehre,* 2. Halbband, 2. Aufl. herausg. von Carl FECKES, Freiburg, Herder, 1954, 15.5 x 24, VIII + 516 blz., geb. DM 24.—.

Wij moeten niet terugkomen op de werkmethode, die gevolgd wordt bij de heruitgave van de werken van M. J. Scheeben: volledige tekst, waarin slechts de moderne Duitse schrijfwijze werd veranderd. Daarbij uitvoerige moderne literatuur in nota, en vooral, wat beter is, bij het begin van een hoofdstuk, en ten slotte een verzorgd personen- en zakenregister. Aan de hand van de uitvoerige nota's, die onze diepbetreurde professor en latere collega, Mag. Dr Eug. Druwé, als ijverige Scheeben-kenner en -vorser heeft nagelaten, is het ons mogelijk een merkbare verbetering in de wijze van uitgave vast te stellen. Een dergelijke uitgave heeft immers als eerste doel de gedachte van Scheeben beter te laten kennen, en zijn werken na zoveel jaren voor moderne generaties bruikbaar te maken. Daartoe waren bepaalde voetnota's over actuele controversen, die men in de vorige banden van deze reeks nogal overvloedig aantrof, eigenlijk overbodig. Ten behoeve van de bruikbaarheid wordt voortaan zoveel mogelijk telkens de verwijzing naar Denzinger en Migne aangegeven (Wellicht mag er deze nog bij: blz. 142, n. 1205 in fine: Innozenz III. Denz. 416, 417). Verder werden talrijke fouten uit de eerste uitgave verbeterd, vooral verwijzingen naar de H. Schrift en naar de overige delen van Scheeben's werken, die dikwijls verkeerd waren. De voetnota's werden gelukkig door C. F. meestal gereserveerd voor correcties, en voor nuttige bemerkingen, die de gedachte zelf van S. raken; ofwel noteert C. F., dat de moderne exegese belangrijke verbeteringen heeft aangebracht, als op blz. 128-129; of ook, dat S. te streng is voor bepaalde tijdgenoten, en heel speciaal voor de Skotisten. Wij vinden ook belangrijke aanvullende historische nota's, als op blz. 25 n. 3 of blz. 255 n. 4. Het meest troffen ons twee belangrijke en uitgewerkte nota's over de werkdadigheid van de Sacramenten (blz. 78 n. 1) en de Offertheorie (blz. 249 n. 3) naar de leer van S.

Mogen wij nog wijzen op fouten of onjuistheden, die gebleven zijn uit de eerste uitgave? Blz. 42 n. 1007, in fine: Ex hoc *et aperte* video; blz. 174 n. 1275: oben n. 1260, is het niet eerder 1183?; blz. 282 n. 1470: διὰ πνεύματος αἰωνίου en niet: ἁγίου; blz. 398 n. 1674: imm*i*nenten Uebels, en niet immanenten; blz. 409 n. 1700: Georg. en niet Greg., zoals trouwens blijkt uit de Personenregister; blz. 414 n. 1705: Bonav. (In 3 dist. 3 qu. 4) voor d. 4; blz. 423 n. 1719: (um 1175) en niet 1275; blz. 424 n. 1720: Thom. 3 qu. 27 a. 3 ad 2, voor a. 2; blz. 428 n. 1728: Thom. a. 4 ad 2 et 3, voor a. 3; blz. 440 n. 1742: wie andere Heilige, die *nicht* (?) gestorben seien. Haer. 79, n. 3; blz. 442 n. 1746: Ball. I 101, niet 100; blz. 445 n. 1750 in fine: sumpserat, niet sumpsit; blz. 479 n. 1803: Canis. l. 4 c. 25, en niet c. 28.

P. Fransen

Prof. Dr Albert LANG, *Fundamentaltheologie,* II. Band, *Der Auftrag der Kirche,* München, Max Hüber Verlag, 1954, 15 x 21, XV + 334 blz.

Niets is zo ontmoedigend als een „handboek"! Bij de meeste, althans zoals dat tegenwoordig nogal vaak voorkomt — de *Summa Theologica* wou ook niets meer, maar ook niets minder zijn dan een goed handboek — wordt men steeds weer overtuigd van de haast

volslagen overbodigheid van oprechte theologische wetenschappelijke arbeid, zij het speculatief, zij het positief. Zo het tot de „degelijkheid" hoort van dergelijke literatuur met een uitgebreide bibliographie voor de dag te komen, staat men telkens weer versteld bij de cerebrale ondoordringbaarheid van bepaalde auteurs tegenover de inhoud van de voorgelegde theologische werken. — Het werk van Prof. Dr A. Lang dient zich aan zonder de minste wetenschappelijke pretentie. Naar het voorkomen is het één van de vele „handboeken", waarmede onze tijd voort, en soms van de wijs wordt geholpen : heldere bladspiegel en letter, paedagogische indelingen in hoofdstukken en paragraphen. Zelfs de opeenvolging van de hoofdstukken doet helemaal klassiek aan. Eerst de Kerk : hare fundering door Christus als „Rijk Gods", de instelling van de Apostolaat en het Primaat, en de blijvende betekenis hiervan ; de Oer-Kerk en het christelijk Ambt en Primaat. Ten slotte nog een hoofdstuk over de „notae", met een afdeling over de „via empirica", de wonderbare verschijningsvorm van de Kerk in de geschiedenis. In een tweede deel komt de Openbaring : haar wezen als fundering van de geloofskennis, het bestaan, de dragers en het object van de Onfeilbaarheid, en ten slotte de bronnen van de Openbaring in de Schrift en de Traditie, zoals zij door de Kerk worden voorgehouden. Men kan niet „klassieker", en nochtans is de lezing van dit zo eenvoudig gehouden werk echt verfrissend en leerrijk. Lang citeert ook een uitgebreide, zij het met zorg uitgekozen bibliographie. En het prettige is, dat al deze boeken heel discreet en haast onopvallend verwerkt worden in de tekst. Bewijzen, waarvan specialisten bewezen hebben, dat zij niets bewijzen, bewijzen ook niets voor Dr Lang, tenzij hij het nodig oordeelt, wat zijn recht is, nodige correcties aan te brengen. Waar hij echter niet alleen volledig rechtschapen is, maar tevens oorspronkelijk, is het hoofdstuk over de Openbaring en het geloofsgehalte van de verschillende theologische sententies. Niemand heeft als hij in talloze monographieën de betekenis bestudeerd van „fides", „haeresis" en „dogma" doorheen de Scholastiek, en de ontwikkeling van de theologische methode. De conclusies van deze hoofdstukken zijn niet alleen helder en scherp, als het past in een „handboek", maar tevens volledig verantwoord.

P. Fransen

Werner Georg Kümmel, *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, (*Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*, hrsg. von W. Eichrodt und O. Cullmann, 6), 2. Aufl., Zürich, Zwingli-Verlag, 1953, 15.5 x 22, 156 blz., 15.60 Zw. frs.

Terecht wordt deze tweede druk als „völlig neu bearbeitete Auflage" betiteld. De nieuwste litteratuur werd vermeld en verwerkt, evenals de engels-amerikaanse sinds 1940 die Schr. bij het samenstellen van de 1e editie vanwege de troebele oorlogsomstandigheden niet kon bereiken ; „Lücken" werden aangevuld, omvangrijke „Abschnitte" toegevoegd. Wat echter niet veranderde was de fundamentele visie van Schr., die een „besonnene Kritik" hem in de bronnen deed vinden. Dezelfde Jezus, die het toekomstige Godsrijk belooft, is degene in wie dit Godsrijk reeds begonnen is en die zelf de komende brenger van dit Godsrijk wezen zal. Wèl heeft Jezus, ondanks zijn goddelijke opdracht en volmacht, gedwaald in zijn mening dat de parousie *nabij* was (in „deze" generatie) ; wèl spreekt Hij zich bovendien nog tegen, door ook te verkondigen dat de termijn Hem „onbekend" was ; maar dit zijn ondergeschikte punten, die niet centraal zijn in Jezus' prediking. Centraal en wezenlijk is, dat de parousie *toekomstig* is, *niet boventijdelijk*, en dat de „Gottesherrschaft" *in Hem* en in zijn werken, *niet* na zijn dood *in de gemeente van zijn leerlingen*, reeds aanwezig is. Mt 16, 18 is zeker geen bestanddeel van de oudste Jezus-overlevering.

Het is zeer interessant en leerzaam de geleerde Schr. in zijn interpretatie van de teksten te volgen, ook al is men het niet zelden radikaal oneens met zijn methode en zijn conclusies. Ietwat hinderlijk is soms de al te grote zelfverzekerdheid van toon en formulering.

F. Malmberg

E. Masure, *Le Passage du visible à l'invisible. Le Signe. Psychologie, Histoire, Mystère*, Paris, Bloud et Gay, 1954, 16.5 x 25, 336 blz., ing. 1.140 Fr.frs.

Iedereen kent Masure's *Sacrifice du chef* en *Sacrifice du Corps Mystique*, twee uitzonderlijke werken over de Eucharistie. In dit werk, dat de allures aanneemt van een standaardwerk, grijpt S. naar de grond van het sakramenteel probleem : het symbool. Zijn centrale visie is buitengewoon raak : de symbool-activiteit bepaalt de meest eigen activiteit van de mens, geest en stof in wezen, denken en gebaar. Zowel in en voor zichzelf, als naar buiten toe, kent en verwerkelijkt hij zich zelf en in zekere mate de anderen in en door het teken en het symbool. De meest vruchtbare aanwinst is het tegenover elkaar stellen, aan de bron zelf en in de eenheid onzer activiteit, van het ken-symbool, en van wat men is gaan noemen

vanuit de Sakramentenleer het werkdadige symbool: twee momenten ten slotte in deze éne symboolactiviteit. De uitwerking echter van deze grondvisie is een ontgoocheling. Te veel literatuur, te veel gepraat over psychologie, godsdienstwetenschappen en kunst zonder echt tot de kern van de problemen te geraken. Het ken-symbool wordt al te uitvoerig uitgewerkt met allerlei kenkritische problemen, die men graag scherper behandeld zag. Het werkdadige symbool echter — het meest interessante, maar ook het moeilijkste, want de mens staat hierin niet gelijk met God — wordt amper uiteengezet, en hierin geraakt S. niet veel verder dan het juridische plan, waarop de mens door symbolen uit het gewoonterecht en elders zijn wil scheppend vermag door te zetten. Men moet moeite doen om het werk tot het einde te lezen, alhoewel toch ook moet gezegd worden, dat hier en daar de aandacht weer gevestigd wordt door een meer trefzeker betoog.

P. Fransen

Marianus MUELLER O.F.M., *Die Begegnung im Ewigen, Zur Theologie der christlichen Gemeinschaft,* (*Begegnung und Wandlung,* 8. Band), Freiburg, Herder, 1954, 12 x 19.5, XIX + 455 blz., geb. DM 4.80.

De theologie van Bonaventura en Scotus in moderne taal en voor moderne mensen, en dit in 21 banden. Het eerste heeft ons van af het begin begeesterd, maar de 21 banden, vooral in de schone, maar duistere en uitgesponnen stijl van S., is wat anders. In dit deel staan wij voor dezelfde tweeslachtigheid. Met schrandere originaliteit bouwt S. een eigen dynamische (durch Begegnung) theologie uit van de christelijke gemeenschap. Zeer juist ziet hij als voornaamste fundamenten de dynamische werkelijkheid en ontmoeting in de Triniteit en de enigingskracht van de Eucharistie in de liefde en de vorming van het Mystiek Lichaam. De plaats echter, waar deze gemeenschapsopbouwende ontmoeting actueel wordt, is de mystieke zielegrond. Hieruit geschiedt de overgave aan God in zwijgen en het waagstuk van het geloof; aan de mensen in zelfstandigheid en gave; aan de dingen van God in de natuur. Maar het wordt allemaal zo omslachtig en duister gezegd, dat men zich voortdurend in een theologische mist waant, die toch niet altijd de gulden wolk is van het goddelijke mysterie.

P. Fransen

Theodor GEPPERT, *Teleologie der menschlichen Gemeinschaft, Grundlegung der Sozialphilosophie und Sozialtheologie,* (*Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften an der Westf. Wilhelms-Universität Münster,* hrsg. von Joseph HÖFFNER Bd I), 15.5 x 23.5, 152 blz., kart. DM 9.50, geb. DM 11.50.

In een rustig en helder betoog tracht Schr. langs wijsgerige en vervolgens langs theologische weg het „telos" van de menselijke gemeenschap voor ons te ontvouwen. De tweede weg voert hem verder dan de algemene natuurlijke wezensbeginselen, tot een bovennatuurlijk inzicht in de concrete „historisch-einmalige" gemeenschapsteleologie. Het is daarom jammer dat dit theologisch gedeelte t.o.v. het sociaal-philosophisch zulk een kleine plaats inneemt: 36 blz. tegenover 86. Wat zou b.v. een diepere bestudering van de trinitaire goddelijke Gemeenschap, met name van de perichorese, verrijkend hebben kunnen werken, zelfs op Schr.'s wijsgerige beschouwingen. Hetzelfde geldt b.v. voor Christus, als de „persona communis" bij uitstek. Ook is het te betreuren dat Schr. enkel Duitse litteratuur over zijn onderwerp schijnt te kennen; kennismaking b.v. met het Franse, ja ook met het Nederlandse denken op dit gebied had hem goede diensten kunnen bewijzen. Maar ondanks zijn beperkingen blijft het een weloverwogen en leerzaam boek, dat wij hier gaarne aanbevelen.

F. Malmberg

P. R. BERNARD O.P., *Le mystère de Marie,* Desclée de Brouwer, [4]1954, 13 x 20, 344 blz.

Het werk van P. Bernard blijft nog steeds een mooi boek, zeer geschikt als vrome theologische lezing. Het geheim van Maria is haar geestelijk moederschap in de genade-orde. Gegrond is dit mysterie in Maria's goddelijk moederschap en haar genade-rijkdom. Zijn beginpunt had het reeds bij Maria's onbevlekte ontvangenis, het groeide gedurende geheel Maria's aardse leven en bereikte zijn voleinding in de eeuwige verheerlijking van de H. Maagd.

C. Sträter

Otto SEMMELROTH S.J., *Maria oder Christus? Christus als Ziel der Marienverehrung, Meditationen,* Frankfurt a.M., Josef Knecht — Carolusdruckerei, 1954, 12 x 19.5, 159 blz., geb. DM 5.80.

De bekende schrijver van „Urbild der Kirche", en „Die Kirche als Ur-Sakrament" her-

neemt in dit werkje de grote thema's van zijn theologisch onderzoek onder de vorm van rustige, vlot leesbare overwegingen. Hij brengt niet veel nieuws, maar doet ons een zeer geschikt dogmatisch gewetensonderzoek aan de hand. De grote Mariale dogma's worden telkens juist gecentreerd op het hoofddogma van Christus' Menswording en Verlossing. Tevens bekomt het centrale Christusdogma vanuit het Mariale een nieuwe belichting, waardoor het eveneens van misvattingen en afwijkingen gezuiverd wordt. Het is een meditatieve toepassing van de „analogia fidei", die juist daarom van grote waarde is.

P. Fransen

Max Keller-Hueschemenger, *Die Kirche und das Leiden, Versuch einer systematischen Besinnung über ein Menschheitsproblem vom Worte Gottes und der Kirche her,* (*Beiträge z. ev. Theologie,* 20. Band), München, Chr. Kaiser, 1954, 15 x 23, 156 blz., ing. DM 8.50.

De vraag, die het lijden stelt in deze wereld, wordt niet volledig beantwoord door psychologische of rationele interpretaties. Zij wordt zelfs niet ten volle opgelost in een schroomvol zwijgen voor Gods Majesteit, als in het boek van Job. Het éne antwoord, volgens S., kan pas gevonden worden in Christus' aanvaarding van het lijden voor ons allen. Daarom blijft het lijden in de Kerk een nood en een straf, maar tevens in die nood een heerlijkheid. In het lijden openbaart de Vader ons Zijn liefde en heilswil. Deze verborgen heerlijkheid is tevens de kracht van de Kerk. Daarom mag het lijden als een wezenskenmerk van de Kerk worden erkend, en de band van hare eenheid. Deze gedachten, die zeker ook in de R.K. theologie hun plaats moeten vinden, worden door S. uitgewerkt van uit de grondgegevens van de Lutherse theologie. Dit wil niet zeggen, dat het standpunt van S. eng zou zijn. Integendeel ! Niet alleen is hij goed belezen in de moderne en antieke philosophie, maar dikwijls haalt hij ook de Vaders aan en de oudchristelijke schrijvers.

P. Fransen

Prof. D. Dr Hermann Volk, *Schöpfungsglaube und Entwicklung,* (*Schriften der Ges. z. Forderung der Westfäl. Wilhelms-Univ. z. Münster,* Heft 33), Münster, Aschendorff, 1955, 13.5 x 21, 28 blz., ing. DM 1.20.

Bij de overname van het rectoraat van de universiteit van Münster hield V. een wijze en goeddoordachte rede over de theologische aspecten van de evolutieleer : haar grond in een rijker scheppingsnotie, haar heilsaspect in zich zelf en doorheen de mens in Christus. De grote verdienste van deze openingsrede is dat V. aan de onderscheiden wetenschapslui een theologische fundering geeft voor hun werk, die van waarde is.

P. F.

De Levende God, uitgave *Collationes Gandavenses,* Groot Seminarie, Gent, ook Hoogpoort, Drukkerij-Uitgeverij Lippens, 34, 1954, 16.5 x 25.5, 148 blz., ing. 60.— B. frs.

Van 17 tot 19 Mei kwamen een negentigtal priesters uit het Bisdom Gent samen in de Oude Abdij van Drongen, waar zij onder de presidentie van Z. Exc. Mgr K. Calewaert een reeks lessen ontvingen van de H.E. Heer Groot-Vikaris O. Schelfhout, de Professoren van het Klein en Groot Seminarie en enkele andere specialisten in pastoraal. Dit feit getuigt op zich zelf reeds voor het gehalte van deze reeks voordrachten over God, die in deze uitgave worden gebundeld. Hier willen wij vooral de aandacht vestigen op enkele lessen, die vanuit algemeen theologisch standpunt hun betekenis bewaren. Wij bedoelen de studies over de „Nabije God" in Oud en Nieuw Testament van Prof. Dr H. van den Bussche, op „De Heilige God" door Prof. Dr A. Roets, en een zeer scherp uitgewerkt overzicht over de „Godswerkelijkheid in de Sacramenten" door Prof. Dr M. Fraeyman. Men bemerkt in deze lessen, waarvan de meeste dan toch steunen op de actieve presentie van God in ons, de voortdurende bekommernis God in zijn majesteitelijke goddelijke transcendentie en heiligheid te handhaven tegenover de moderne tendens om God zelf te „humaniseren".

P. Fransen

Max Meinertz, *Fünfzig Jahre Theologische Revue,* in : *Theologische Revue* 51 (1955) 1-6.

Het gouden jubilee van het bekende, hoog-verdienstelijke tijdschrift (verschijnt 6 x per jaar, bij de Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung in Münster ; halfjaarlijkse prijs DM 8.—) is voor Prof. Meinertz aanleiding om iets uit de bewogen geschiedenis der 50 afgelopen jaren te vertellen. Vivat, floreat, crescat.

MORAAL EN KERKELIJK RECHT

J. RÉGNIER, *Le sens du péché,* Paris, P. Lethielleux, 1954, 13.5 x 20, 126 blz.

Bedoeling van dit werkje is de leer over de zonde voor te stellen aangepast aan de mentaliteit van de moderne mens. Dit vereist kennis zowel van de psychologie als van de theologie. Daarom toont schrijver hoe de notie van zonde moet worden teruggeplaatst in een religieus klimaat, waarin zowel de sociale als de persoonlijke verhoudingen vervat liggen. De enige manier om te ontkomen aan een louter juridische of humanistische beschouwing van de zonde is dan ook ze te zien als een persoonlijk verbreken van de caritas ten opzichte van God, de mensheid en onszelf. Psychologisch moeten we dan ook eerst de culpabiliteit van de zondaar affirmeren. Wanneer men tegenwoordig de concrete vrijheid vermindert, betekent zulks niet alleen het bewustzijn van de zondigheid verkleinen, maar ook de mogelijkheid van toewijding in liefde verminderen. Iedere zonde is zo desintegratie van de natuur en verbreken van onze verhouding tot God. Waar schrijver vervolgens op praktisch terrein komt, herleidt hij de zondencatalogen tot een onderzoek in drie sectoren: genade, vrijheid en liefde, waardoor een grotere eenheid aan het morele leven wordt gegeven zonder de gewone versnippering in een veelvuldigheid van geboden. Als antwoord op de door hem gestelde vraag toont schrijver dat zowel kennis als een groeiende geestelijke persoonlijkheid en een grotere deelname aan het liturgisch leven de zin voor de zonde zal teruggeven. — Deze waardevolle bezinning op het wezen van de zonde is niet alleen een verrijking voor de theologische literatuur, maar vooral ook een hulp voor de zielzorger, die hier een dieper inzicht verkrijgt in de zonde als inbreuk op de totale religieuze persoonlijkheid.

R. Loyens

Dr med. Dr phil. Hans GIESE, *Die Sexualität des Menschen, Handbuch der medizinischen Sexualforschung,* Stuttgart, Ferdinand Enke, 1955, 17 x 25.5, 648 blz., met 139 prenten en 32 tabellen, ing., in vier afleveringen DM 15.—, 15.—, 16.40 en 19.20.

Voorliggend werk heeft niets van een duits na-oorlogs Kinseyverslag: het is geen statistische ordening van feitenmateriaal omtrent het geslachtelijk gedrag van de mens. Het staat ver van de vulgarisatie, doch zonder de minste toegeving aan de sensatiezucht is het bedoeld als een verzamelwerk voor geneeskundig georiënteerde wetenschapslui. Prof. VON GEBSATTEL leidt het boek in met enkele schetsen omtrent de menselijke zin van het geslachtelijk leven. Daarna vervalt het werk in twee, vrijwel gelijke delen: eerst komt het normale verschijningsbeeld van de sexualiteit aan de beurt in zijn biologische gronden en in de gedragingen, waarin deze zich uitdrukt; ten tweede de klinische problemen die zich voordoen, wederom eerst in de biologische spheer en daarna in die van de gedragingen. De anatomische, physiologische, chemische en erfelijke elementen, welke in aanmerking komen voor dit onderzoek, worden op zeer minutieuze beschrijvende wijze door verschillende specialisten bestudeerd. In sommige van de hoofdstukken die de geslachtelijke gedraging behandelen, is de trant minder beschrijvend dan zingevend en sociologisch.

De moraaltheoloog, voor wie het handboek zeker niet onmiddellijk werd geschreven, zal het nochtans met vrucht kunnen benutten om eventueel exacte biologische gegevens na te gaan. Hij zal misschien minder rechtstreeks geholpen worden door de meer essayistisch gestelde hoofdstukken over het normaal en abnormaal gedrag. Doch ook hier zal de lezing hem dieper inzicht geven in die zo opvallende en toch zo dikwijls ongenaakbare realiteit van de menselijke geslachtelijkheid. Men had graag een afzonderlijke studie gelezen over de homosexualiteit binnen het kader van het handboek. Er zijn een paar hoofdstukken die bijzonder interessant zijn voor de moralist (SCHELSKY over de sociale vormen van de geslachtsverhoudingen, BERNSDORF over de sociologie van de prostitutie), maar het belangwekkendste is wel dat van NIEDERMEYER over de geslachtsbetrekking. Alles samen een degelijk en bruikbaar handboek.

A. Snoeck

Dr Albert NIEDERMEYER, *Allgemeine Pastoralmedizin,* II. Band, *Aertzliche Ethik, Grundlagen und System der ärtzlichen Berufsethik,* Wien, Herder, 1954, 15 x 23, XI + 358 blz., geb. DM 17.—.

Zelf doctor in de geneeskunde en in de theologie heeft de auteur met publicaties over dit grensgebied van de twee reeds zijn sporen verdiend. De lezerskring voor wie dit werk bestemd is omvat hier weer niet alleen de katholieke medici maar ook de moralisten en de zielzorgers, en zal het boek hen niet overal even erg boeien, zijn degelijkheid maakt het tot een zeer nuttige en gewaardeerde gids in het rijk der problemen die de katholieke medicus ontmoet. In een eerste, nogal los-verbonden afdeling worden de „grondslagen" gelegd: de

auteur had misschien beter gesproken van „preliminaria": geschiedenis der geneeskunde en haar ethica, de ontaarding van deze laatste in de voorbije decennia (een zeer belangwekkende analyse!) ideeën over de studiecyclus en de voorbereiding op het doktersberoep zoals die zouden behoren te zijn, van alles over de arts, de ziekte en de zieke, vervolgens een zeer triest aftreksel van Noldin-Schmidt over de zedelijke handeling waarbij de auteur beaat opmerkt: „Die meisten der Einwünde gegen die katholische Moral sind längst überholt..." Tenslotte in het eerste deel nog iets over recht en strafrecht voor de arts. De tweede afdeling houdt zich bezig met een reeks netelige practische kwesties: de ziekenkassen (met zijn Duitse moeilijkheden en problemen, die in ons land gelukkig nog niet te vinden zijn), honorarium, specialisatie of algemene praktijk, kwakzalverij, beroepsgeheim, waarheidsplicht... Dit alles vanuit de practijk geïllustreerd en toegelicht. Nog meer gespecialiseerde kwesties betreffende gewetensvragen van de christelijke arts in bijzondere gevallen. Dit werk is een practische basis voor een gezonde artsenmoraal, met haar eigen en eigentijdse moeilijkheden, lasten en verantwoordelijkheden. Door zijn encyclopedisch karakter bevat het nog veel meer dan hier kon worden aangeduid; de veelheid heeft echter af en toe aan de diepte geschaad.

R. Lenaers

L'information médicale du public, Cahier Laënnec, No 1, 1954. Paris, P. Lethielleux, 18 x 23, 47 blz., ing. 225 Fr. frs.

De bekende parijse werkgemeenschap van katholieke artsen groepeert in dit nummer enkele bijdragen die de betrekkingen omschrijven tussen de wetenschappelijke kennis der artsen en de weetgierigheid van het publiek. Na een korte voorstelling van het onderwerp door Prof. LICHNEROVICZ, komt Prof. LEMAIRE aan het woord om de eigenschappen te bepalen van een fatsoenlijke informatie: scrupuleuze eerlijkheid in de mededeling, eerbied voor de zieke die er eventueel kennis van kan nemen, en bezorgdheid om de arts niet te hinderen in de uitoefening van zijn beroep. Dr BRIDGMAN toont aan hoe de ontwikkeling van de preventieve en curatieve geneeskunde een bijzondere opvoeding vergt bij het publiek. Dr PEQUIGNOT beschouwt dan meer bepaald de opvoeding van de patiënt in de behandeling zelf. A. SOUBIRAN besluit het nummer met enkele bladzijden over de inslag van de geneeskundige belangstelling in de hedendaagse roman.

A. S.

J. BEYER S.J., *Les Instituts Séculiers,* Desclée de Brouwer, (1954), 13 x 20, 402 blz., 150 B. frs.

J. BEYER S.J., *De Seculiere Instituten.* Nederlandse Vertaling van M. J. J. VAN LOOSDRECHT, Desclée de Brouwer, 1954, 13 x 20, 414 blz., 150 B. frs.

Het streven naar de Evangelische Volmaaktheid, en wel volgens de drie Evangelische Raden, zou men vanuit humanistisch standpunt kunnen betitelen als een infectie die het mensdom heeft gepakt en niet meer loslaat sinds Gods Zoon in deze wereld kwam. Wij geven er de voorkeur aan te spreken van zuurdesem in navolging van de Heer, wiens kracht het is in alle tijden en alle omstandigheden mensen te inspireren om zijn leven in armoede, zuiverheid en gehoorzaamheid te imiteren. Wie oog krijgt voor dit nooit aflatende streven in het christendom, komt door dit feit alleen al onder de indruk van de macht, kracht en grootheid van de Heer, in Wiens kracht alleen dit mogelijk is. Van de beginne af heeft de Kerk dit volmaaktheidsstreven in zekere banen geleid, het omgeven en beschermd door juridische instituten, en telkens de aanpassing gevonden voor de verschillende tijden en omstandigheden. Het is de grote verdienste van Pater Beyer dat hij met zijn grondige kennis van de documenten der Kerk en zijn warm hart de levende groei van dat volmaaktheidsstreven binnen de Kerk hier laat aanvoelen. Ja waarlijk, er is niemand die iets met religieuzen te maken heeft — en dan hoeft hij nog helemaal niet bijzonder geïnteresseerd te zijn in het wel en wee der seculiere instituten — of hij moet beslist de eerste hoofdstukken van dit boek lezen. Ze boeien als een roman, en roepen bij de lezer een schitterend schouwspel op van de historische groei waar schrijver in markante trekken de ontwikkeling schetst zonder ook critiek te sparen voor hen die de gezonde ontwikkeling tegenhielden. „De Seculiere Instituten" van Pater Beyer zijn veel meer dan een juridische en up-to-date behandeling van die instituten die reeds bestaan en bezig zijn zich te vormen naar de beginselen, neergelegd in de meesterlijke Apostolische Constitutie „Provida Mater" en het Motu proprio „Primo Feliciter" van onze Paus Pius XII. Pater Beyer wil meer, hij wil juist het seculiere instituut in zijn eigenheid schetsen tegen de achtergrond van de theologie der volmaaktheid. Daarvan geeft hij een synthetische beschouwing, waarbij hij er niet voor teruggeschrokken is de moeilijke verhouding van de spiritualiteit van de priester en het volmaaktheidsstreven volgens de Evangelische Raden onder de loupe te nemen. Wie inder-

tijd de controverse Thils-Carpentier heeft gevolgd, zal verheugd zijn deze discussie op een hoger plan, het theologische plan, verheven te zien. Schrijver slaagt er in te laten zien hoe de standen der volmaaktheid op het Kruis ontsproten ; hoe ook de Eucharistie, de telkens herhaalde tegenwoordigstelling van het Kruisoffer, de priester als priester zoal niet verplicht, dan toch uitnodigt tot volmaaktheid en heiligheid ; hoe in de pauselijke documenten, met name de adhortatio van Pius XII tot de clerus, die heiligheid steeds meer de evangelische raden nabij komt, terwijl het juist van de andere kant deze Paus is geweest die in zijn allocutie tot de leden van de standen der volmaaktheid die in het H. Jaar te Rome waren verenigd, heel sterk beklemtoonde dat het priester-zijn op zich nog niet de beoefening van de evangelische raden eist en dus geen stand van volmaaktheid kan worden genoemd. De harmonische wijze waarop P. Beyer deze problemen behandelt, dwingt bewondering af. Jammer is het m.i. dat hij noch de tekst van de hierbovengenoemde allocutie, noch de interpretatie die de Belgische Bisschoppen vanuit Rome hierover gewerd, in zijn geheel afdrukt. Voor tallozen zal dit boek een openbaring zijn. Zij die een tot op de dag van vandaag bijgehouden voorlichting zoeken over de stand der seculiere instituten, vinden in het derde deel volledige bevrediging. Degenen die een goed commentaar wensen op de artikelen uit de Constitutie Provida Mater, het Motu Proprio Primo Feliciter en de instructies van de Congregatie der Religieuzen, zullen ook rijkelijk kunnen putten in het derde gedeelte. Terwijl allen die (en er zijn er velen) dieper nadenken over de theologische waarde van de evangelische raden en de verhouding tot het priesterschap, in het tweede deel stof te over zullen vinden voor persoonlijke verdieping en ook voor het verder uitwerken van details. Zo ligt vóór ons een werk, waar we schrijver niet dankbaar genoeg voor kunnen zijn, en dat op geen bibliotheek mag ontbreken.

J. Rietmeyer

KERKGESCHIEDENIS

Herbert Butterfield, *Christianity in European History,* (*The Riddell Memorial Lectures* 1951), London, Collins, 1952, 14.5 x 21.5, 63 blz., 7/6.

Professor Butterfield, reeds bekend door zijn boeken *Christianity and History* en *History and Human Relations,* vervolgt in deze bundeling van drie *lectures,* gehouden aan de Durham University, dezelfde gedachten. Ze bieden een synthetische vue over de geschiedenis van de christelijke Westerse beschaving, m.n. de betekenis van het christendom ervoor. Maar ze geven louter de synthese en bijna geen détails, en vormen daarom geen gemakkelijke lectuur. Voor de lezers van bovengenoemde boeken zal het echter zonder meer duidelijk zijn, dat Schr. ons iets te zeggen heeft wat werkelijk belangrijk is, — vooral voor ons christenen. Ook al vraagt de uiteenzetting op sommige punten wel degelijk een critische beoordeling. De korte inhoud moge hier volgen. In het eerste hoofdstuk onderzoekt B. de functies van de godsdienst in de maatschappij, de overwinning van het christendom in het romeinse rijk, de oorzaken daarvan en de gevolgen, en tenslotte de merkwaardige parallellen tusen christendom en communisme in hun vroegste methoden van propaganda en consolidering. In het tweede stuk zet hij de rol en betekenis uiteen van het christendom voor de westerse beschaving in de Middeleeuwen en de moderne tijden. De derde *lecture* gaat nader in op de betrekkingen tussen de moraal én de godsdienst en maatschappij, de invloed van de christelijke liefde in de geschiedenis en de christelijke worsteling om het goede.

J. Rupert

P. Thomas, *Christians and Christianity in India and Pakistan. A general Survey of the Progress of Christianity in India from Apostolic Times to the Present Day,* London, G. Allen and Unwin, 1954, 14.5 x 22.5, 260 blz., geb. 18/.

Mr Thomas gives within the space of 260 pages a short, clear and readable account of the twenty centuries of Christianity in India. Twenty centuries of Christianity in India !, someone will exclaim. Yes, Christianity in India is as old as Christianity itself. For, St Thomas, one of the twelve Apostles of Christ, as though to make up for his 'incredulity' travelled as far as India, founded a Church and suffered martyrdom there at the hands of the Hindus. The books so far writen on the subject are generally, I think, one-sided : that is, by Catholics describing the work of the Catholic missionaries, or by Protestants telling us what they have done. In this Book, on the contrary, one gets a general and complete view of the subject. The work done by the great missionaries, whether Catholic or Protestant, the difficulties they had to face, their successes and failures, etc., are very fairly and objectively dealt with. We remark also the Author's christian charity which tries to find

an excuse, wherever possible, for the misconduct of individuals and nations. The Portuguese Archbishop Menezes, the first English settlers in India, are examples to the point. Chapter VIII „The Christian Princess of Sardhana" will surely be a revelation to most of the readers. In the beginning of the book (p. 2), while speaking of St Thomas' Apostolate in India, the writer says that the Saint began his mission in the Kingdom of Gundaphor of North West India. That information we get solely from 'The Acts of Thomas' which is not a reliable source. Moreover, Mr Van Lohuizen De Leeuw in his recent well-documented book 'The Scythian Period' gives 30-15 B.C. as an approximate date of Gundaphor's rule. In this case, the identification of King Gondopharnes of N.W. India with the King Gundaphor of the Acts of Thomas seems less probable than ever. There is no need at all of having recourse to the Acts of Thomas in order to establish the Apostolic Origin of Christianity in India. While reading the book one comes across a number of quotations for which, unfortunately, the references are not given. Exact reference would help the reader, if he so wishes, to consult the sources. May be the Author has omitted them, because the book is meant for the general public rather than for specialists in history.

Th. Kottaram

Franz Xaver Seppelt, *Geschichte der Päpste*, I, *Von den Anfängen bis zum Ausgang des sechsten Jahrhunderts*, München, Kösel Verlag, 1954, 14.5 x 22, 318 blz., DM 25.—.

Met vreugde zal menigeen de geheel bijgewerkte herdruk begroeten die Seppelt van zijn *Geschichte der Päpste* begonnen is. Temeer daar nu ook het derde en zesde deel zullen verschijnen, welke, wegens de oorlogsomstandigheden, de eerste druk niet eens beleefd hadden. In zes delen die op korte termijn gaan verschijnen zal het werk voltooid zijn. Het valt onder het genre van wetenschappelijke vulgarisatie en bevat dus geen apparaat. Maar het is vulgarisatie van het hoogste soort, en met name dit eerste deel is uitstekend geschikt voor theologen en theologanten: Seppelt's uiteenzetting van het verschijnen van het Romeinse Primaat in de oudste Kerk is voortreffelijk. Een ander juweeltje is zijn objectief, door geen apologetische preoccupaties gestoord, verhaal over de tragische lotgevallen van de pausen Liberius en Vigilius. Uit alles blijkt dat S. volkomen op de hoogte is van alle controversen en de vaak zeer technische disputen in deze. Juist dergelijke brandende vragen worden tamelijk uitvoerig behandeld. Een korte goed gekozen bibliographie sluit het boek. Ter vermijding van verwarring zij hieraan nog toegevoegd, dat deze zesdelige *Geschichte* niet dezelfde is als Seppelt's eendelige *Papstgeschichte*, welke reeds vijf drukken beleefde en een vulgarisatie is op lager plan.

J. Rupert

S. L. Greenslade, *Church and State from Constantine to Theodosius*, Londen, SCM Press Ltd, 1954, 14 x 22, 93 blz., 7/6.

Schr. onderzoekt in dit boekje het probleem van de verhoudingen tussen Kerk en Staat in de 4e eeuw. In zijn voorwoord verwijst hij speciaal naar Berkhof, *Kirche und Kaiser*, „which I read with great interest and often with considerable disagreement, but always with profit", en vervolgt „I find myself a good deal more sympathetic than he is to the State and its problems", in welke zin hijzelf uitstekend het verschil van inzicht en waardeoordeel tussen hem en Berkhof samenvat.

In een eerste hoofdstuk laat G. ons zien de houding van de keizers t.a.v. de Kerk en de uitingen van hun gezag in kerkelijke zaken: niet de theorie van de twee machten is hun uitgangspunt, maar „their fullest mutual involvement" (13), hun wil en verlangen om de eenheid en voorspoed van het rijk te bewerken en te behouden door de eenheid van de Kerk; „and this is the key to the ecclesiastical policy of the emperors" (17). „The Church entirely agreed with him, and evoked to him to procure [christian uniformity]" (23). De gevaren van deze eenheid zijn duidelijk: verwereldlijking van de Kerk; pogingen van de keizers haar voor politieke doeleinden te misbruiken. — Het tweede hoofdstuk behandelt de opkomst en uitwerking in de 4e eeuw — met name in het Westen — van de dualistische theorie over Kerk en Staat, de beklemtoning van de vrijheid van de Kerk en van de samenwerking van de twee lichamen, elk autonoom op zijn eigen gebied. Het optreden van keizer Constans was de providentiële aanleiding ertoe: Athanasius, Martinus en Ambrosius worden de grote voorvechters ervan. — Het laatste hoofdstuk beschrijft dan tenslotte de opkomst van de uitbreiding van de kerkelijke macht over profane zaken, van de groei van de bisschoppelijke controle over publieke aangelegenheden, hun recht van meespreken steunend op 's keizers plicht tegenover God welke een plicht tot luisteren naar Gods dienaren zou insluiten. Met name bij Ambrosius vinden we dit idee geleidelijkaan sterker op de voorgrond komen. Het kreeg zijn volledige uitwerking in het derde incident dat G. beschrijft: de houding van Theodosius in de opstand van de Thessalonicensers in 390 tegen de troepen, en

Ambrosius' reactie daarop. „We are on the road to Canossa" (77). „ . . . this event is still a turning-point in history, for a bishop has succesfully imposed a spiritual sanction upon an emperor on the score of an administrative or political action not directly involving the Church. It is the principle *ratione peccati*" (78). Wat er ook zijn moge van de interpretatie van G. in deze en dergelijke zinnen, het boekje is alleszins lezenswaardig en een voortreffelijke samenvatting.

J. Rupert

Helene Tillmann, *Papst Innocenz III, (Bonner historische Forschungen,* 3), Bonn, Ludwig Röhrscheid Verlag, 1954, 15,5 x 23,5, XV + 315 blz.

Met steeds groeiende sympathie leest men dit leven over de grootste paus der Middeleeuwen door. Het is een biographie in de beste zin des woords, niet chronologisch maar systematisch opgebouwd. Van een historica als Tillmann hoeft het nauwelijks gezegd dat zij de bronnen en de modernste litteratuur over dit onderwerp volledig beheerst: meerdere studies en artikelen en een arbeid van ruim twintig jaren vormen de gedegen achtergrond der levensbeschrijving van deze beminnelijke en eenvoudige persoonlijkheid, deze „vir multae discretionis et gratiae", zoals het oordeel van 'n monnik over Innocentius luidde. Wat betreft Innocentius' opvattingen over de macht van de paus in temporalibus, Schr. sluit zich hier in de grote lijnen aan bij Maccarone en Mochi Onori (zonder het overigens in alles met hen eens te zijn), en benadrukt ten stelligste Innocentius' principieel dualisme. Juist hierdoor steekt hij sterk af bij zijn opvolgers van de 13e eeuw; ja, ook bij de idealistische Gregorius VII. De naam „Vollender des Papstkönigtums" (cf. bv. Bihlmeyer-Tüchle, Kirchengeschichte, II, 258) verdient deze paus dus niet. In een Exkurs op het einde van het boek, blz. 258-267, bespreekt en interpreteert Schr. enige uitspraken en teksten van Innocentius die met haar opvatting in tegenspraak schijnen. Zij meent echter te moeten opmerken, dat Innocentius met name in de duitse kwestie soms van zijn principepen is afgeweken en zich dan met enige doorzichtige sophismen trachtte te redden. Hij is hier het slachtoffer geweest van de politiek, en Schr. geeft toe „dass, wo Fragen der hohen Politik im Spiele waren, Recht und Gerechtigkeit nicht immer Leitsterne seines Handelns gewesen sind. Lebensinteressen der Kirche (nl. de beveiliging van de pauselijke staat, cf. blz. 83-85) haben ihn mitunter gezwungen, Recht zu nennen, was Unrecht war" (61). Had ze echter het nieuwste boek van Kempf nog kunnen benutten dan was haar oordeel op verschillende punten zeker voorzichtiger uitgevallen (bv. blz. 105-107). Trouwens, ook op andere onderdelen erkent Tillmann dat Innocentius „sich doch über die Zeit und ihre augenblicklichen Gegebenheiten nicht immer zu erheben vermochte" (257): de mislukkingen van zijn politiek in de vierde kruistocht en de hereniging met het Oosten bv., en de dubbelzinnigheid van zijn houding in de Albigenzenoorlog. Enige Exkursen en Anhänge besluiten dit interessante en belangrijke werk.

J. Rupert

Joseph Lecler S.J., *Histoire de la Tolérance au siècle de la Réforme,* (*Théologie, Études pub. sous la direction de la Fac. de Théol. de Lyon-Fourvière,* n. 31), Paris, Aubier, 14 x 23, 403 en 459 blz., ing. 2.985 Fr. frs samen.

In onze tijd stelt de burgerlijke, sociale en religieuze onverdraagzaamheid van bepaalde gemeenschappen opnieuw de vraag naar de diepere gronden van de christelijke verdraagzaamheid. Daar elke absolute waarheid, vooral deze, beleefd moet worden in de uiterst complexe realiteit van onze concrete menselijkheid, blijft het van het grootste nut, naast speculatieve studies over de principepen, de concrete belevenissen, ervaringen en verwerkelijkingen na te gaan uit vroegere tijden. Geen eeuw staat ons op dit punt zo na, als de XVIde. S. wil dan ook met de serene zakelijkheid van een historicus de eerste aarzelende pogingen van tolerantie volgen in een tijd, waar het religieuze territorialisme, de verschillende godsdienstige concepties van het staatsgezag, de ijverzucht van sommige sekten en de oude middeleeuwse opvattingen, niet het minst in het Protestantisme, aanleiding gaven tot een bloedige onverdraagzaamheid, die onverbiddelijk het Westen zou voeren naar de noodlottige godsdienstoorlogen. Na een kort overzicht van de voornaamste argumenten uit de Schrift en de Vaders, die in de XVIde eeuw gebruikt werden, en een beknopt exposé van de centrale thesissen van het humanisme, verdeelt S. zijn historisch onderzoek van feiten en geschriften geographisch: Keizerrijk, Zwitserland, Polen, en in het tweede deel: Frankrijk, de Nederlanden en Engeland. Deze studie wordt dan besloten met een magistraal overzicht der voornaamste verwezenlijkingen van, en der bijzonderste argumenten, minder deugdelijke en fundamentele, voor een religieuze verdraagzaamheid. Frankrijk, Polen en Oostenrijk, allen katholieke landen, zijn de eerste staten om een zekere vorm van tolerantie te aanvaarden. Deze tolerantie werd verschillend gefundeerd op een christelijk humanisme, op een spiritualistische mystiek, als bij sommige groepen van Anabaptisten, op „politieke"

gronden, als in Frankrijk, waar een zekere scheiding tussen Kerk en Staat wordt aanvaard om het heil zelf van het volk, of soms, als in de Nederlanden, om redenen van economische welvaart. Het politieke „erastianisme", waarin de Kerk, als in Engeland, volledig wordt onderworpen aan het staatsgezag, werkt in dubbele richting: despotisme of verdraagzaamheid naar het ogenblikkelijke voordeel van de Prins. De toon van het hele werk is rustig en objectief, voortdurend steunend op feiten, geschriften, citaten en een zeer uitvoerige bibliographie, zowel in de 29 eerste blz. als in de nota's. Verzorgde indices (Schrift, personen en zaken) maken deze studie daarenboven tot een zeer bruikbaar naslagwerk. Men zal het S. niet euvel duiden, zo hij in zekere mate afstand doet van zijn neutrale positie als historisch waarnemer, om terloops zeer verspreide aantijgingen uit de protestantse controverse te weerleggen. Het werk is juist om zijn rustige toon zo aangrijpend: wij staan hier voor een der meest tragische vormen van gewetensstrijd uit de geschiedenis van het Christendom, en de lessen, die de geschiedenis ons hierbij verstrekt, moeten noodzakelijk bepaalde moderne toestanden of tendenties belichten, eventueel veroordelen. In dit genre vinden wij dit werk een der waardevolste, die de laatste tijd zijn verschenen.

Wij zouden willen wijzen op één punt, waarmede wij door onze persoonlijke studies meer vertrouwd zijn geraakt. Herhaalde malen moet S. natuurlijk handelen over „ketterij", als afval van het „geloof". Daar ging het juist om! Wellicht zouden sommige redeneringen, die S. aanhaalt of uiteenzet, of zijn eigen interpretaties van deze redeneringen of feiten, voor ons begrijpelijker zijn geworden, zo S. nog duidelijker gewezen had op het feit, dat „fides", tot na Trente toe, niet expliciet wees op „direkt door God geopenbaarde waarheden", maar meer algemeen op waarheden, die „nodig waren voor het heil". Zoals de studies van Prof. Dr A. Lang uit Bonn hebben bewezen, had „fides" een meer uitgebreide en complexe betekenis dan in de huidige theologie: het had een *kenkritische* waarde, staande nl. tussen „evidentia scientiae" en „opinio", met een *morele* connotatie: wat men *verplicht* was te geloven. Vooral dit laatste maakt het ons begrijpelijker, waarom men vroeger zo gemakkelijk naar dwangmaatregelen greep, en waarom het tevens zo lastig was, zoals dan sommigen het onhandig probeerden, een onderscheid te maken tussen de „noodzakelijke" geloofspunten, en de zg. „vrije". S. raakt herhaalde malen deze kwestie aan (I. 109-110, 135, 136-137, 142-145, 325vv., 350, 353vv. en II. 201, 292, 371-372 en 386-387), maar een meer principiële positie zou wellicht verhelderend gewerkt hebben op het begrip van problemen en oplossingen uit een tijd, die, met veel gelijkenissen, toch ook weer erg verschillend was van de onze.

P. Fransen

Thomas Merton, *Aux sources du silence*. Trad. de l'Anglais par J. Stiénon du Pré, Bruges, Desclée De Brouwer, 1952, 20 x 13,5, 289 blz., 96 B. frs.

In dit boek verhaalt deze bekende schrijver over het Cisterciënserleven en -ideaal in pakkende en suggestieve opstellen de grote lijnen van de geschiedenis van zijn geliefde orde. Begrijpelijk is natuurlijk dat hij speciaal uitweidt over de Amerikaanse kloosters. Wat betreft de nieuwste tijd, bespreekt hij de gewone Observantie eigenlijk in het geheel niet. Vermeld zij nog dat ook een Nederlandse vertaling reeds het licht zag, met een speciale aanvulling over de geschiedenis van de vaderlandse Cisterciënserkloosters, onder de titel van *De Wateren van Siloë* bij Het Spectrum in 1950.

George E. Ganss S.J., *Saint Ignatius' Idea of a Jesuit University. A study in the History of Catholic Education*. Including Part Four of the *Constitutions* of the Society of Jesus. Translated from the Spanish with Introduction and Notes. Milwaukee (Wisconsin), The Marquette University, 1954, 15.5 x 23.5, XX + 368 blz., met 32 illustraties, geb. 5.50 Dollar.

Terecht schrijft de auteur dat de Europese Jesuïeten, wegens de opheffing der Orde en het opnieuw beginnen in de 19e eeuw in een gevestigd kultureel milieu, zich bijna uitsluitend tot het middelbaar onderwijs hebben moeten beperken. Vandaar dat de studiën van de Jesuïeten J. B. Herman, F. Charmot en F. de Dainville en ook van W. J. McGucken en A. Farrell over de pedagogie der Jesuïeten hoofdzakelijk over het middelbaar onderwijs handelen. In de ontluikende nieuwe wereld hebben de Amerikaanse Jesuïeten echter talrijke *high schools* en universiteiten kunnen oprichten. Daarom wil de auteur eens onderzoeken wat Ignatius over het hoger onderwijs denkt.

Ofschoon pas in 1543 voor het eerst te Goa een bescheiden begin werd gemaakt met middelbaar onderwijs, waren er bij Ignatius' dood in 1556 reeds 33 colleges in werking van zes verschillende typen: middelbaar of hoger onderwijs, voor Jesuïeten of leken, internen of externen, met of zonder lessen in het college. Ignatius was de eerste ordestichter die de opvoeding van de lekenjeugd als een der voornaamste activiteiten van zijn Orde opvatte, en hij heeft dan ook de zaak grondig onderzocht. In het vierde deel der Constituties — dat in een vlotte Engelse vertaling aan het boek is toegevoegd — geeft Ignatius grote

leidende principes voor de colleges en universiteiten, terwijl hij in de *Regulae Collegii Romani* afdaalt tot meer practische details, zoals de bekende *Ratio Studiorum* van 1599 nog uitvoeriger zou doen. — Opvallend is dat Ignatius niet zweert bij oude overgeleverde vormen, maar, voortgaande op ervaringen van zijn eigen studentenleven, op ampele consultaties en op de ondervindingen in de eerste Jesuïetencolleges, deels nieuwe banen opgaat. In deze tijden van humanisme en Renaissance, steunt hij op de kennis van het Ciceroniaans Latijn, maar, in tegenstelling met de opvattingen van de humanisten, blijft hij aan de theologie en haar helpster, de philosophie, de voornaamste plaats toekennen : hij wil van de lekenstudenten goed onderlegde christelijke humanisten maken. Lombardus vervangt hij door St Thomas, en ook op andere gebieden toont hij zijn durf. Wat b.v. de democratisatie van het onderwijs aangaat : „It also becomes clear that Ignatius was an early promoter of the democratization of education — not in the sense that he thinned down education until everyone could possess a diploma, but in the sense that he made solid education available to all boys who had the ability and energy to take it" (blz. 173).

De auteur heeft heel wat materiaal verwerkt, maar vervalt meer dan eens in herhalingen. In 1554 telde de Orde geen 1500 leden (blz. 24 en 120), daar bij bij Ignatius' dood er amper 1000 telde. Ten slotte begrijpen wij niet goed, waarom de auteur, gezien zijn opzet, 40 bladzijden wijdt aan het onderwijs van het Latijn en slechts 12 aan dat van theologie en van philosophie en over andere vakken geheel zwijgt. Maar al met al zal het boek van GANSS zeker, zoals hij zelf wenst, een stimulans zijn voor de Jesuïetische universiteiten en wellicht ook voor andere, om eens hun opvattingen aan die van Sint Ignatius te toetsen.

M. Dierickx

Walter NIGG, *Grosse Heilige,* 4. ungekürzte Ausg., 12.-21. Tausend, Zürich, Artemis-Verlag, 1952, 11 x 17.5, 510 blz., geb. 16.30 Zw. frs.

Walter NIGG, *Vom Geheimnis der Mönche,* Zürich, Artemis-Verlag, 1953, 16 x 24, 421 blz., geb. 24.80 Zw. frs.

Ida Frederike GOERRES, *Aus der Welt der Heiligen,* Frankfurt a/M., Josef Knecht-Carolusdruckerei, 1955, 13 x 21, 453 blz., geb. DM 15.80.

W. SCHAMONI, *Het werkelijke gezicht der Heiligen,* Brugge, Desclée de Brouwer, 1955, 17 x 24, VIII + 360 blz., ing. 220 B. frs, geb. 360 B. frs.

Hildegard WAACH, *Theresia von Avila, Leben und Werk,* Wien, Herder, 1955, 12 x 20.5, VII + 388 blz., geb. Sh. 71.—.

De wereld der heiligen trekt weer onze aandacht soms om erg profane redenen : folklore, psychologie, geschiedenis en literatuur ! De reactie tegen het rationalisme en een hernieuwde zin voor het symbolisch denken en handelen hebben echter een ander interesse gewekt bij meerderen van onze tijdgenoten, waarbij een groter kans bestaat, dat zij werkelijk tot de kern van dit mysterie doordringen. Heiligen zijn immers allereerst Gods wonderdaden in Zijn Kerk, en daarom is hun leven een levende boodschap van God tot ons. Wij staan dus volop in de werkelijkheid van het mysterie van Gods Almacht en Genade, en van de historische zichtbaarheid van deze Genade ; dus van het symbool.

— Wie met de literatuur uit de Reformatie, vooral de XIXde eeuwse met hare vele uitlopers in onze eeuw, enigszins vertrouwd is geraakt, wordt door het lezen van de werken van de bekende kerkhistoricus uit Zürich telkens weer verrast. Op haast elke bladzijde verwacht men het onvermijdelijke „reformatorische protest", dat evenwel meestal uitblijft. Zoals Gerhard Tersteegen en Sören Kierkegaard staat W. N. principieel positief voor het mysterie van de heiligheid, en dit om louter religieuze motieven, omdat hij terecht hierin het mysterie van Gods genade wil blijven onderkennen. Zijn boeken zullen ons voorzeker interesseren om hun uitgebreide europese cultuur, om de charme van een beschaafde en fijngevoelige causeur. Doch er is heel wat meer ! Maar hoe is W. N. door alle rode lichten van het „klassieke protestantisme" heen kunnen rijden, zonder een ogenblik zijn oprecht reformatorisch geloof op te geven ? Vooreerst wegens zijn beslist afwijzen van elke vorm van liberalisme. Daartegenover staat zijn even besliste herwaardering van het „symbolische denken" of schouwen, dat zelfs de legenden niet naast zich wil neerleggen, maar deze wil bevroeden van uit hun diep religieuze bewogenheid. Meer nog : zelden hebben wij bij een mens een zo totale overgave en openheid kunnen bewonderen tegenover het „Feit", vooral het religieuze feit, waar confessionele vooroordelen geen vat meer op schijnen te hebben. W. N. zoekt naar Gods wonderdaden in Zijn heiligen. Dit verklaart zijn volledige oprechtheid, en tevens de innerlijke bewogenheid, waarmede zijn studies werden geschreven. Hij is evenwel eerder een portraitist, en daarom is zijn eerste boek over de heiligen ontegensprekelijk het mooiste, en zijn de beste bladzijden uit het tweede diegene, welke handelen

over de persoon van de ordestichter. Ten slotte kunnen wij in beide werken geen betere bevestiging vinden van de thesis van L. Bouyer, volgens welke de diepste christelijke inspiratie uit de Reformatie onverganklijk katholiek geloofsgoed heeft bewaard. Het is vanuit die diep christelijke inspiratie, dat W. N. de heiligen heeft kunnen zien en begrijpen, zoals dit in zijn boeken te bewonderen valt. Het is jammer genoeg vooral in de afwijzende houding van protest, of simpelweg van anti-roomsheid, dat ten slotte het Protestantisme zichzelf voortdurend verminkt en bevestigt als sekte. Een zuivere godsdienst groeit niet uit een louter negatieve houding van afweer. Heiligen, visioenen, mystiek, ascese, mirakels en kloosterorden — allemaal schrikbeelden voor het gewone protestantse denken en voelen — kunnen in alle geval W. N. niet beletten om het werk van Gods genade te volgen. Nooit een woord over dat zo gemakkelijk verwijt van „Werkerei" ; slechts nu en dan een vleugje anti-clericalisme, dat niet eens altijd zonder fundament is.

— Met I. F. G. staan wij voor een gelijkgezind denken, maar nu in de R.K. wereld. In dit werk, dat zij opdraagt aan haar overleden man, heeft G. talrijke nota's, boekbesprekingen (ondermeer een zeer schoon over het hierboven vermeld werk van W. N.), schetsen voor artikelen, ontwerpen voor een woord vooraf voor een of ander boek, enkele nogal episch geschreven heiligenverhalen, en het bekende, reeds vroeger verschenen „Gespräch über die Heiligkeit" verzameld tot één hulde aan de heiligen, die ook in haar persoonlijk leven een grote betekenis schijnen gehad te hebben. Zij staat voor dezelfde bezwaren als W. N., maar nu in de R.K. wereld : de rationeel-belaste nuchterheid en zakelijkheid, die zich op dit punt slechts tot een strikt minimum wil beperken van wat absoluut vereist wordt : erkennen dat er heiligen zijn, en dat ze moeten vereerd worden ! Meer dan W. N. zal zij tegen dit minimalistische, en ten slotte steeds liberale christendom blijven strijden. Haar voornaamste argument is, buiten natuurlijk de leer en de overlevering in de Kerk, — zij wijst vooral op de Liturgie — evenals bij W. N. haar zin voor de religieuze symboolwaarde, of juister voor de boodschap die de heiligen ons moeten brengen van God. Haar stijl is wel wat ironischer, scherper, en soms van een episch-lyrische bewogenheid. Zowel religieus als hagiographisch loont dit werk de moeite om gelezen te worden.

— W. S. staat op een ander plan, al beantwoordt hij eveneens aan een huidige nood : de heiligen te zien ook in hun menselijke realiteit. Na een korte inleiding over de heiligen, de heiligverklaringen en de geschiedenis van het portret, geeft hij ons een reeks van portretten, schilderijen, mosaieken, etsen of dodenmaskers van heel wat heiligen uit de Vde eeuw, en dan van de moderne tijden. Uiteraard zijn de Middeleeuwen maar schaars vertegenwoordigd. Verscheidene portretten en photo's zijn nieuw. Minder goede photo's uit de vroegere duitse en spaanse uitgave werden geweerd of gereduceerd tot een kleiner formaat, terwijl er enkele interessante photo's bijkwamen. Bij elk portret staat een korte levensbeschrijving. De verantwoording voor de authenticiteit der photo's staat achteraan in nota. Op het einde werden nog enkele goede specimens opgenomen van het handschrift van sommige heiligen.

— H. W. is een religieuze uit Weenen, die met uiterste zorg enkele belangrijke levens van Theresia heeft doorgenomen, alsook haar eigen geschriften, die daarenboven goed onderlegd is in theologie en mystiek, maar, naar ons lijkt, nog niet geraakt is tot die graad van wijsheid, waarbij men de grenzen van eigen kennen al lang heeft doorzien. Dit werk is kenmerkend voor zijn nuchtere objectiviteit, voor zijn vlijtige studie. Maar er zit geen ziel in, en dit is erg spijtig bij een persoon als de grote Theresia. H. W. plaatst zich veel te veel tussen de heilige en de lezer. Zij voelt de nood om voortdurend alles uit te leggen, en als zij nogal precies weet te zeggen in welk vermogen van Theresia een bepaald visioen zich heeft voltrokken, dan missen wij voorzeker iets van de vereiste schroom voor het mysterie van de heiligheid. Dat het eerste deel, dat over haar leven handelt, voor deze uitgave werd ingekort, kunnen wij slechts goedkeuren. Het spijt ons zelfs, dat H. W. niet meer van haar „interpretaties" heeft doorgehaald. Het tweede deel, over de mystische leer, werd onverkort herdrukt. Om kort te gaan : vlijtig werk, nuttige prestatie, hoewel de studies van M. Auclair en zelfs van W. Nigg heel wat dieper reiken.

P. Fransen

PROTESTANTICA

Louis Bouyer, *Du Protestantisme à l'Église*, Préface du R. P. Guy de Broglie S.J., (*Unam Sanctam* 27), Paris, Les Éditions du Cerf, 1954, 14.5 x 23, 251 blz.

De principen welke men, zowel aan Reformatorische als aan Katholieke zijde, algemeen beschouwt als de meest adequate uitdrukking van het wezen zelf der beweging die in de 16de eeuw tot de scheuring van de christenheid gevoerd heeft (Sola gratia, Sola fide, Sola Scriptura, Soli Deo gloria) worden door Schr., na dieppeilende studie van de geschriften

der grote Hervormers zelf en van de wijze waarop ze ook heden nog in de Reformatorische kerkgemeenschappen beleefd worden, geïnterpreteerd als in hun diepste grond en naar hun positieve inhoud wezenlijk erfgoed van de universele, praereformatorische, Katholieke Kerk, zoals én de H. Schrift én de Katholieke Traditie met alle gewenste duidelijkheid getuigt. De verklaring dat zij desondanks aanleiding waren tot de dissidentie en ook nu nog voor de reformatorische christenen als onoverkomelijke hinderpalen blijven gelden voor hereniging met de Moederkerk vindt schr. in het feit dat deze Katholieke princiepen door de eerste Hervormers ingevoegd werden in een philosophisch stelsel (het Occamisme) dat van de aanvang af hun systematisatie essentieel heeft gevicieerd. Hij voegt er evenwel aan toe dat ten tijde van de Hervorming niet enkel bestaande misstanden in de Kerk maar ook het feit dat meerderen in de Kerk de gronddwalingen van het Occamisme nog niet hadden onderkend hier machtig veel toe hebben bijgedragen. — De verschillende „réveil" bewegingen beschouwt hij als steeds weerkerende pogingen om de wezenlijk Katholieke kern in deze princiepen opnieuw tot hun recht te laten komen, pogingen die echter met verloop van tijd en onder invloed van dezelfde philosophische belasting hun oorspronkelijke bedoeling nooit volledig vermochten te verwezenlijken. Het zelfde dient gezegd van de Neo-Lutheraanse en Neo-Calvinistische bewegingen, vooral waar deze laatste met Barth nu nog bovendien het agnosticisme van de Kantiaanse philosophie als a-priori vaststaande aanvaardt. Hereniging van de dissidenten kan dan enkel met Gods genade plaats vinden na een hernieuwde studie van hunnentwege van deze princiepen in de H. Schrift met terzijdezetting van alle a-priori philosophische vooroordelen.

Zoals men ziet vernieuwt L. Bouyer met deze diepgaande studie de problematiek van de Katholiek-Reformatorische tegenstelling. Zijn conclusies gaan dezelfde richting uit als deze welke ten onzent van de Pol reeds had aangewezen. Deze laatste ging meer phaenomenologisch te werk en haalde ook meer moderne Duitse en Engelse auteurs aan terwijl L. Bouyer zijn onderzoek meer richtte op de bronnen der Reformatie zelf, al betrok hij er ook de moderne beleving bij. Een nieuw element is ongetwijfeld de manier waarop hij het verband legt tussen Reformatie en Occamisme. Dat schr. (ook op dit punt bestaat analogie met v. d. Pol) zijn jeugdjaren in de Franse Gereformeerde Kerk doorbracht en er zelfs pastoraal ministerie heeft uitgeoefend is een waarborg te meer voor de juistheid van de diagnose, die hij nu Katholieken en vroegere geloofsgenoten aanbiedt. Voor beide groepen is het dan tevens een krachtige aansporing tot een ernstige bezinning.

J. Van Torre

Das Sakrament der kirchlichen Einheit, Ökumenische Aufsätze über das Abendmahl, München-Basel, Ernst Reinherdt, 1954, 15.5 x 22, 148 blz., 8 Zw. frs.

In dit speciaal-nummer van *Eine Heilige Kirche, Zeitschrift für ökumenische Einheit* (Heft II, 1953/54) wijzen wij op de bijdragen van J. THOMÉ, *Das „heilige Mahl" in der Religionsgeschichte und die „heilige Messe"*, van Fr. HEILER, *Das evangelische Abendmahl in seiner Mannigfaltigkeit und Einheitt*, en van Paul SCHORLEMMER, *Die Abendmahlslehre der Brüdergemeinde im Spiegel ihrer Bekenntnisse und Lieder.*

E. J. BICKNELL, *A Theological Introduction to the Thirty-Nine Articles of the Church of England,* Third Edition revised by H. J. CARPENTER, London, Longmans, Green and Co., 1955, 14.5 x 22, XX + 463 blz., geb. 21/.

In 1919 uitgegeven kende dit werk reeds in 1925 een tweede uitgave, waarop talrijke herdrukken volgden. Deze derde uitgave werd aangepast door H. J. CARPENTER van Keble College in Oxford. Men raakte noch aan de heldere dispositie, noch aan de fundamenteel conservatieve inspiratie van dit werk, dat intussen klassiek geworden is in de Anglikaanse communie. C. beoogde alleen de volle bruikbaarheid te behouden van dit werk als studieboek. Daarom werd vanzelfsprekend de latere bibliographie bijgewerkt, zowel in voetnota's als in een reeks meer thematische verwijzingen op het einde van het werk. Hier en daar werd een paragraaf weggelaten, verbeterd, of aangepast aan een meer moderne denk- of spreekwijze. Een grotere aandacht werd evenwel besteed aan onderwerpen, die voor vijftig jaren nog niet zo de aandacht trokken : de theologie van Barth, de bijbelse theologie en het oecumenisme. De positie van B. is kenschetsend voor de Anglikaanse positie. Wij wijzen slechts op zijn onderscheid tussen de „symbola", het „Prayer Book", dat als liturgisch boek ook nog een grote dogmatische waarde bezit, en de „Articles" die een meer tijdgebonden betekenis hebben. Zijn discussie over de kwestie van de Anglikaanse wijdingen is interessant. Zo ook heel de kwestie van de Sacramenten. Het blijft vooral een fundamenteel boek voor de kennis van de Anglikaanse theologie.

P. Fransen

An experimental Centre, The First Decade: 1943-1953, London, Saint Anne's House, 57 Dean Street, 1954, 14 x 21.5, 12 blz., ing. 1/6.

Ook in de Reformatorische wereld zoekt de Kerk contact met de „wereld"; Sigtuna in Zweden, de Evangelische Akademien en de beweging „Laien fragen ihre Kirche" in Duitsland, Kerk-en-Wereld in Nederland. Zo heeft de Anglikaanse Kerk de inrichting „Saint Anne's House", waar als doel wordt vooropgezet: „to make belief in Jesus capable of intelligent apprehension in the thought forms of the world view proper to our time". In deze brochure hebben wij een kort overzicht van hare activiteiten, resultaten en verdere bedoelingen met een voorwoord van Dorothy L. SAYERS. **P. van Doornik**

WIJSBEGEERTE

EMPÉDOCLE, *Le Poème des Purifications, Texte grec et traduction française* de Jean ZAFIROPULO, Paris, Alberto Tallone, 1954, 21.5 x 34.5, zonder paginatie, luxe uitgave, ing., 4.000 Fr. frs.

Van de ongeveer twee duizend verzen van Empedokles' leerdicht „Over de Natuur" zijn er een driehonderd bewaard; van zijn ander gedicht „Louteringen" een honderdtal van de duizend. Deze laatste honderd regels heeft J. Zafiropulo op luxueuse wijze uitgegeven. Er werden slechts honderdvijftig exemplaren gedrukt. Eerst komt de tekst van de fragmenten in griekse kapitalen, gevolgd door de franse vertaling. Hierop volgt een inleidende paraphrase met de oorspronkelijke tekst in gewone griekse letters, en tenslotte enkele kritische randbemerkingen. We hebben hier echter eigenlijk niet met een kritische uitgave te doen. Deze heeft de schrijver bezorgd in zijn volledige uitgave van al de fragmenten van Empedokles (*Les Belles Lettres*). — Verschillende vertalingen van Zafiropulo zijn betwistbaar. Zo b.v. is het fr. 137 (Diels): „Au sacrifice des suppliants se trouvent dans l'embarras tandisque..." haast onbegrijpelijk. In onze uitgave van de Voorsokratici hebben we met Diels-Kranz vertaald: „de dienaren aarzelden nog, om de om zijn leven smekende te offeren...". Het fr. 135, vertaald door: „Mais la loi qui est pour tous valable s'étend sans interruption grâce à l'éther qui règne au loin et grâce à l'infinie lumière", luidt eigenlijk: „Maar wat algemeen (voor alles of en voor allen) wettig is: het staat eeuwig gespannen aan de wijde, ver heersende aether en aan zijn onmetelijke glans". Deze uitgave is natuurlijk alleen bedoeld voor bibliophielen. **F. De Raedemaeker**

Dr Paul GOHLKE, *Aristoteles, Eudemische Ethik*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1954, 11 x 18, 277 blz., DM 10.80.

In deze uitgave biedt Gohlke ons een critisch uitstekend verzorgde Duitse vertaling van de Eudemische Ethiek van Aristoteles, d.w.z. van de Ethiek, die op de Grote Ethiek volgt en aan de Nicomachische Ethiek voorafgaat. Onze waardering voor de critische verzorging betreft zowel de reconstructie van de vertaalde grondtekst als ook de uitstekend leesbare vertaling. Een 229 degelijk uitgewerkte noten geven van bewerking en vertaling gewetensvol rekenschap. Wel wil het ons echter voorkomen, dat de optimistische overtuiging t.o.v. de overgeleverde tekst en ons inzicht in de samenhang der drie Ethieken, waarop de vertaler zich in zijn inleiding baseert, hem voorzeker wel is waar een geschikte en genoegzaam verantwoorde werkhypothese biedt, maar een nader uitgewerkte verantwoording zou behoeven om definitief aanvaard te worden. **A. van Leeuwen**

Josef ZÜRCHER, *Das Corpus Academicum*, in neuer Auffassung dargestellt, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1954, 16.5 x 24, 174 blz., DM 15.—.

Josef ZÜRCHER, *Lexicon Academicum*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1954, 16.5 x 21, 36 blz., DM 5.—.

De schrijver heeft in een vroeger werk, *Aristoteles' Werke und Geist* willen aantonen dat het grootste gedeelte der werken die de overlevering aan Aristoteles had toegeschreven, feitelijk van zijn opvolger aan het Lycaeum, Theophrastes, afkomstig zouden zijn. Thans verdedigt hij de mening dat eveneens een aanzienlijk gedeelte der werken die tot heden toe op naam van Plato stonden, van een latere opvolger der Academie stammen. Welnu, vrij algemeen is het oordeel der bevoegde beoordelaars geweest, dat de schrijver ten onrechte aan Aristoteles het auteurschap van de onder zijn naam bekende werken heeft willen ontzeggen. In het bijzonder is de critiek door A. Mansion gegeven, afdoende en beslissend. Evenmin zal de schrijver slagen om degenen die met Plato vertrouwd zijn, van zijn stelling

te overtuigen. Toch menen wij dat zijn studie door Plato-kenners met vrucht ter hand zal worden genomen. Want omvangrijk is zijn eruditie en hij brengt ons Plato meer nabij, ook al worden zijn conclusies niet overgenomen. Het *Lexicon Academicum* is een verdienstelijk hulpmiddel om al de persoons- en eigen-namen die in *Corpus Academicum* voorkomen, gemakkelijk te vinden.

L. Steins Bisschop

Étienne GILSON-Philotheus BOEHNER, *Geschichte der Christlichen Philosophie, Von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues,* 2. neubearb. Aufl., III. Lieferung, Paderborn, Ferd. Schöningh, 1954, 16.5 x 24.5, 656 blz., ing. DM 13.50.

Zoals heel dit werk, is het derde deel, volgens de vaste methode van Gilson, opgevat als een reeks monografieën, gebaseerd op de oorspronkelijke teksten. Zo vinden wij hier voor de periode van de Hoogscholastiek a.h.w. de intellectuele vingerafdrukken van Grosseteste, Roger Bacon, Albert de Grote, Alexander van Hales, Bonaventura, Thomas van Aquino, Duns Scotus, Eckhart. De Laatscholastiek is minder uitgebreid: Ockham en Nikolaas van Cues zijn hier de hoofdfiguren. — In deze tweede uitgave heeft Boehner zich nog meer gedistantieerd van Gilson dan in de eerste; sommige hoofdstukken zijn helemaal opnieuw bewerkt. Evenals in de vorige uitgave werd de bibliografie weggelaten; deze vindt men dan bij Ueberweg-Geyer.

Het is natuurlijk een buitengewoon moeilijke onderneming in een werk als het onderhavige in enkele bladzijden de gedachte van grote denkers, als die hier worden behandeld, correct weer te geven. Men moet noodzakelijkerwijze vereenvoudigen en vele zelfs belangrijke punten over het hoofd zien. In het hoofdstuk over Sint Thomas hadden wij echter graag iets meer willen vinden over de algemene metafysische beginselen. In de paragraaf over de analogie zijn wij gestoten op de bewering: „Darum behauptet er (Thomas), dass wir neben der negativen eine andere analoge Erkenntnis Gottes besitzen" (blz. 523). Het lijkt ons juister te zeggen, dat het negatieve een innerlijk aspect is van de analogie: de analoge kennis, waar het gaat over God en de schepselen, heeft in zich een negatief aspect. Verder beweert schrijver, dat door Thomas deze analogie in verband wordt gebracht met de analogie van de zijns-idee, terwijl de analogie van het type „sanum" wordt verworpen. Thomas heeft nochtans deze beide typen van analogie van een bepaald standpunt uit verworpen, van een ander als vergelijking aangewend. Daarbij komt nog de „analogia proportionalitatis", waarvan schrijver niet gewaagt. Wij kunnen hem dit geenszins euvel duiden, maar alleen aantonen, aan de hand van een bepaald voorbeeld, dat men hier te doen heeft met een, overigens waardevolle, „inleiding" tot de verschillende systemen der Hoog- en Laat-Scholastiek.

F. De Raedemaeker

H. D. SAFFREY O.P., *Sancti Thomae de Aquino super librum de causis expositio,* Louvain, Éditions E. Nauwelaerts, 1954, 16.5 x 24, LXXIV + 150 blz.

Zowel door zijn kritische uitgave van Thomas' commentaar op het *Liber de causis,* als door zijn voorafgaande inleiding heeft de auteur de thomistische vakgeleerden aan zich verplicht. Vooreerst, Thomas' commentaar is van veel belang; want het boek van de onbekende schrijver dat Thomas van commentaren voorzag, stond in de dertiende eeuw in hoog aanzien. Vandaar dat een verantwoorde uitgave ervan voor de geschiedenis van de philosophie een niet te onderschatten waarde heeft. Vervolgens, Thomas schreef het commentaar in zijn laatste levensjaren, toen zijn ontwikkeling tot volle rijpheid was gekomen. Bovendien leren wij daaruit welke de stellingname was die Thomas innam tegenover het neoplatonisme, en behandelt hij „ . . . à nouveau et pour la dernière fois un ensemble de problèmes dont on peut dire qu'ils sont les présupposés philosophiques de presque toute la matière contenue dans la Ia Pars de la Somme . . . " (blz. XXXVI). Voegen wij hieraan toe dat het commentaar tot de minst in studie genomen werken behoort van Thomas' geschriften. Vervolgens, ook de inleiding op de eigenlijke uitgave zij sterk aanbevolen. De schrijver geeft blijk dat hij van de literatuur van zijn onderwerp volkomen op de hoogte is, en tevens haar geheel beheerst. Zijn parallel b.v. tussen Proclus en het *Liber de causis* geeft een diep inzicht in het neoplatonisme uit de tijd van Proclus. Zo zouden andere voorbeelden aan te halen zijn. — Wel menen wij dat dit commentaar, meer nog dan dat op Aristoteles' boeken, tot de vakgeleerden zal beperkt blijven. Want het *Liber de causis* zelf heeft wel voor de geschiedenis van het onderwijs in de middeleeuwen zijn waarde, maar de inhoud heeft niet meer de belangrijkheid die het vroeger bezat. Ook spreken we de hoop uit, dat een zaakregister ervan zal verschijnen, die de bruikbaarheid van het werk sterk ten goede zal komen, zoals bv. Cathala ons die heeft bezorgd bij Thomas' commentaar op de Metaphysica van Aristoteles. Moge ook de uitgave die P. Saffray ons in het vooruitzicht stelt (blz. XXXII) niet te lang op zich laten wachten.

L. Steins Bisschop

Gertrud LEISEGANG, *Descartes Dioptrik*, (*Monographien zur Naturphilosophie*, II. Band), Meisenheim am Glan, Westkulturverlag Anton Hain, 1954, 15.5 x 23, 168 blz., ing. DM 9.—, geb. DM 11.—.

Gertrud Leisegang biedt ons een Duitse vertaling, voorafgegaan door een uitvoerige inleiding. Deze bevat o.m. een commentaar over de inhoud van de *Dioptrique* vergeleken met die van Kepler, een bespreking van Descartes' methode, een onderzoek over de historische betekenis van physico-physiologisch werk. De vertaling is keurig verzorgd, zelfs hier en daar verhelderend zonder de gedachte geweld aan te don. M. D. T.

Gerard FISCHER, *Johann Michael Sailer und Immanuel Kant*, (*Untersuchungen z. Theologie d. Seelsorge*, Band V), Freiburg, Herder, 1953, 15.5 x 23, XVI + 260 blz., ing. DM 17.—.

Onderwerp dezer omstandige studie is de moraalphilosophie van Johann Michael Sailer en meer bijzonder van zijn in 1817 verschenen *Handbuch der christlichen Moral*. Bezorgd om te ontkomen aan de minder vruchtbare methode, Sailer door Sailer zelf te interpreteren, heeft de auteur de voorkeur gegeven aan een meer genetische werkwijze. Zijn doel is dan ook zeer uitdrukkelijk, na te gaan, hoe en onder welke invloeden dit *Handbuch* ontstaan is. Dra bleek uit zijn onderzoek, hoe doorslaggevend de invloed van Kant op S.'s werk geweest is, zowel nochtans in negatieve als in positieve zin. Hoe kon dit trouwens anders in een moraalphilosophie, die in 1817 het licht zag ? Het constateren van deze invloed kan op zich dan ook nog zo belangrijk niet geheten worden. Belangrijk wordt dit echter wel, wanneer men — zoals G. F. dit uitvoerig doet — aantoont, hoe de verhouding tot Kant ons werkelijk de sleutel in handen geeft tot een juist begrip van S.'s moraal en wanneer daarenboven blijkt dat S. deze verhouding in zijn werk poogt te verbergen. Achtereenvolgens worden de hoofdthema's van beide moraalphilosophen nauwkeurig en kritisch geconfronteerd en deze confrontatie leidt tot het besluit, dat zonder haar Kantiaanse achtergrond de kern van S.'s moraal niet aan het licht treedt, noch de eigen aard van zijn denken duidelijk wordt. Het eenmaal ontdekte spoor volgend, gaat de auteur, als besluit van zijn werk, nog deze zelfde invloed na in S.'s pedagogische opvattingen, hoofdzakelijk in zijn boek *Über Erziehung und Erzieher* (1807). Een inleidend gedeelte stelt ons S. voor als een der voornaamste vertegenwoordigers van het katholieke denken in het Duitsland van het begin der XIXe eeuw en schetst in het kort de algemene stellingname der katholieken uit die tijd tegenover Kant.

L. Vander Kerken

Paul ASVELD, *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation.* (*Bibliothèque philosophique de Louvain*), Louvain, Publications Universitaires E. Nauwelaerts, 1953, 16.5 x 24, X + 246 blz., ing. 135 B. frs.

De zg. jeugdwerken van Hegel, de geschriften nl. welke aan de *Phänomenologie des Geistes* voorafgaan, hebben in de laatste jaren hoe langer hoe meer belangstelling gewekt. Sommigen menen zelfs in deze geschriften en in de Ph.d.G. de authentieke Hegel te ontdekken en zijn geneigd om de latere werken voor een jammerlijke verschaling en rationalisering van zijn geniale jeugdintuïties te houden. Deels wellicht omdat ze in de jeugdwerken een sterkere analogie met de existentiële wijsbegeerte vinden. Dat deze appreciatie en depreciatie momenteel wel eens overdreven wordt, hoeft niet te verwonderen. In ieder geval het feit dezer belangstelling maakt een systematische studie over Hegels jeugdwerken zeer actueel. Deze actualiteit is echter niet de enige verdienste van het boek van Paul Asveld. Zijn hoofdverdienste is wel, dat het zo'n objectieve kijk bewaart op Hegels eerste periode en er zo zorgvuldig en secuur de zeer genuanceerde ontwikkeling van schetst. De voornaamste interesse van de auteur gaat naar Hegels religieuze idee. Men kan hieruit nochtans niet besluiten, dat deze interesse partieel is gebleven, om de eenvoudige reden, dat de problematiek van het religieus bewustzijn de centrale kwestie vormt van Hegels philosophie uit de Berner en Frankfurter tijd ; zozeer zelfs, dat men deze philosophie niet anders dan vanuit een theologisch-philosophisch standpunt kán beschouwen, indien men niet helemaal in bijkomstige aspecten wil verzanden.

Uit een nauwkeurige analyse der teksten wordt ons duidelijk, hoe Hegel zich geleidelijk heeft losgemaakt van de ideeën der *Aufklärung*, een tijd lang een opvatting heeft gehuldigd, die zich nochtans in de buurt der A. ophoudt, om tenslotte naar een oorspronkelijke synthese van A. en orthodoxie te zoeken. Dit betekende ogenschijnlijk een mildering van zijn aanvankelijk anti-orthodoxe houding, maar voerde meteen tot een uitholling-van-binnen-uit van het authentieke christendom. Intussen blijft de godsdienst — als uitdrukking van de intuïtie van het oneindig Leven — nog steeds de eerste plaats bekleden, welke later door het philosophisch bewustzijn zal worden ingenomen. Men kan zich echter afvragen of deze laatste

verschuiving zo'n belangrijke kentering betekent, daar Hegel toch ook het godsdienstig leven opvat veeleer als een *bewustwording* dan als de uitoefening van een verhouding van de menselijke persoon tot het Absolute. Te meer daar men — zoals de auteur overtuigend aantoont — dit Absolute niet in de zin van een persoonlijke God kan interpreteren, zoals men dit wel eens, door de draagwijdte van sommige nochtans vrij ondubbelzinnige teksten te overspannen, heeft proberen vol te houden. Evenmin nochtans gaat het op, *elke* verticale transcendentie te loochenen, zoals de marxistische Hegel-interpretatie dit doet. In feite staat Hegels philosophie reeds voor 1800 in het teken van een alleszins zeer moeilijk precies te omschrijven pantheïsme.

Het boek van P. A. stelt ons verder in staat om concreet na te gaan, hoe de Hegeliaanse dialectiek zich voor het eerst binnen het religieuze probleem gevonden en ontwikkeld heeft en hoe ze a.h.w. uit de religieuze problematiek geboren werd; alsmede hoe anderzijds het rationalistisch systeem der latere jaren onmiskenbaar in een *grondintuïtie* van zeer romantische inslag wortelt. Dit verband werd nooit verbroken en de oudere Hegel heeft zich veel minder van de jonge „vervreemd" dan men op een eerste gezicht zou kunnen denken. Wat Hegel kenmerkt is veeleer „son effort pour élargir la raison et la rendre apte à maîtriser les dimensions nouvelles ouvertes par l'intuition".

L. Vander Kerken

Emerich CORETH S.J., *Das dialektische Sein in Hegels Logik,* (*Glaube und Forschung,* Beitrag I), Wien, Verlag Herder, 1952, 15 x 23, 191 blz., DM 7.50.

Dit boek biedt ons een uitstekende studie over het „Sein" in Hegels Logik. Het eerste gedeelte behandelt bij wijze van inleiding op de eigenlijke probleemstelling Hegels Dialektik. Het tweede gedeelte volgt de Dialektik des Seins in het geheel van Hegels Dialektik, in de sfeer van het Sein - Wesen - Begriff. Eerst het derde gedeelte stelt uitdrukkelijk de vraag naar de Ontologie in Hegels Logik aan de orde. In de beide eerste gedeelten is het de auteur vooral om een gewetensvolle interpretatie van Hegel te doen, terwijl hij in het derde gedeelte ook zijn kritiek op Hegel uitvoerig naar voren brengt. Metterdaad biedt de auteur ons in een helder en uitstekend leesbaar exposé een interpretatie, die van een zeer grondige Hegelstudie getuigt. Het wil ons echter voorkomen, dat de auteur zijn confrontatie met de neo-scholastiek, zoals hij die in het derde gedeelte geeft nog te weinig ontwikkeld heeft om metterdaad hetgeen de studie van Hegel tot de verdere ontwikkeling van de neo-scholastieke zijnsleer kan bijdragen, voldoende in het licht te stellen. Het meest bevredigen ons dan ook de beide eerste gedeelten, die wij voorzeker als een uitstekende inleiding op de studie van Hegels Logik kunnen aanbevelen.

A. van Leeuwen

Claude BERNARD, *Philosophie, Manuscrit inédit,* publié et présenté par J. CHEVALIER, Paris, Hatier-Boivin, 1954, 13.5 x 19.5, XV + 63 blz.

Dit boekje bevat als inleiding een kort artikel van J. GODART waarin met verering enkele „relikwieën" van de grote geleerde beschreven worden. Daarna geeft J. CHEVALIER zo trouw mogelijk de manuscripten weer van nota's door Cl. BERNARD geschreven bij de studie van „*Manuel de l'histoire de la philosophie,* traduit de l'allemand de TENNEMANN, par V. COUSIN", en van „*Cours de philosophie positive,* par Auguste COMTE". Deze uitgave van 1954 is een photographische reproductie van hetzelfde boek zoals het in 1936 verschenen is. — Het is treffend hoe juist een van de grootste initiatoren van de experimentele methode zich de moeite geeft om in zijn vrije ogenblikken zijn objecties neer te schrijven tegen het positivisme; hij kon anders heel wat levendiger dan Comte realizeren wat een experimentele wetenschap precies is. Reeds zijn eerste nota is trouwens, philosophisch gezien, een zeer gezonde reactie: men moet, schrijft hij, het menselijk weten verdelen in drie grote domeinen: het geloof, de wijsbegeerte en de experimentele wetenschap; het is een vergissing van Comte de verhoudingen van dit drievoudig weten zo op te vatten, dat de ene zich moet ontwikkelen ten koste van de andere: „ces trois (branches) ne sauraient se détruire l'une l'autre; elles s'épurent et se perfectionnent l'une par l'autre".

M. De Tollenaere

Régis JOLIVET, *De Rosmini à Lachalier,* suivi de: Antonio ROSMINI, *L'idée de la sagesse,* traduction de M. L. ROURE, Paris, E. Vitte, 1953, 13 x 19, 255 blz., 800 Fr. frs.

Het doel van dit boek is: de philosophen Rosmini en Lachalier onderling te vergelijken; ze tonen dan een verrassende overeenkomst. Beide stonden voor de problemen door Kant aan de orde gesteld. Beide geven een overeenkomstige oplossing, al zijn ook wat betreft de wijsgerige Godskennis duidelijke verschillen aan te wijzen. Het belang van het boek is vooral gelegen op het gebied der philosophiegeschiedenis, in het bijzonder leren we Rosmini meer waarderen. Zeker, deze schrijver heeft gedwaald; veertig stellingen, zowel philoso-

phische als theologische, uit zijn werken genomen, werden in 1888, veertig jaar na zijn dood, door het H. Officie veroordeeld, en de vraag doet zich hier voor hoe deze vrome priester, innig gehecht aan de Kerk en haar leer, tot zijn dwalingen is gekomen. Het antwoord moet m.i. luiden dat hij in een tijd leefde — de eerste helft van de vorige eeuw — waarin het thomisme vrijwel onbekend was en hem niet voorlichtte. Maar naast zijn falen heeft Rosmini ook veel goeds. En hiermee brengt het boek van Jolivet ons in aanraking. Ook de franse vertaling van een zijner vele werken: *L'idée de la sagesse,* schenkt ons waardering voor deze onvermoeide werker. — Hieraan zij nog toegevoegd dat in Italië een nieuwe uitgave verschijnt van al zijn werken; tot nu toe verschenen er 22 delen; verschillende ervan zijn wijsgerige verhandelingen. Blijkbaar wordt op zijn persoon tegenwoordig meer de aandacht gevestigd. L. Steins Bisschop

Augusto GUZZO, *La philosophie de demain,* traduction de M.-L. ROURE, Préface de René LE SENNE, Paris, Aubier, 1953, 12 x 19, 108 blz.

De Franse vertaling van *La filosofia domani* van Guzzo is volgens de opzet van de serie *Philosophes Italiens,* waarin zij verscheen, bedoeld om het contact te bevorderen van de Franse vakgenoten met deze in Italië zo invloedrijke moderne philosooph. De keuze van het vertaalde werkje is voor dit doel zeer gelukkig geweest, omdat het ons inderdaad in staat stelt in kort bestek met het klimaat en de grondstructuur van het denken van Guzzo kennis te maken. Vandaar dat dit werkje ons behalve een persoonlijke kennismaking met Guzzo ook een waardevolle inleiding verschaft op zijn grotere werken *L'io e la ragione* en *La Moralità.* Uit de vertaling blijkt duidelijk, dat de vertaalster zelf volkomen vertrouwd is met de eigen denksfeer van de auteur, wiens werk zij vertaalde. A. van Leeuwen

Wilhelm KAMLAH, *Der Ruf des Steuermans, Die religiöse Verlegenheit dieser Zeit und die Philosophie,* (*Lebendiges Wissen,* 7), Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1954, 12 x 17.5, 93 blz., ing. DM 5.70.

De hedendaagse mens, zo meent K., is in een geestelijke verlegenheid geraakt, die haar weerga niet heeft in de geschiedenis. Vage termen als „crisis" en „nihilisme" zijn niet in staat om er de eigenheid van te betekenen. Ook is deze verlegenheid zodanig, dat de oude geneesmiddelen niet meer feilloos werken „und dass auch die neuen Heilmittel der modernen Philosophie bis zum Existentialismus einschliesslich ihr Versagen schon gezeigt haben". Het specifieke dezer ontreddering ligt in haar „radikale Profanität". Heel de christelijke eschatologie is in „Skepsis und Resignation" verzwonden of althans in een uitsluitende bezorgdheid om het onmiddellijk bestaan. De eerste der drie lezingen, die dit boekje bevat, wil enkel deze situatie uittekenen, ze bedoelt nog niet een uitkomst te zoeken. Ze eindigt dan ook op een „desperate Dissonanz" waarvan de volgende bladzijden een bestanddeel van een meer positieve compositie proberen te maken. — Een tweede lezing stelt de vraag „wie is de mens?" Een algemeen, rationeel antwoord, dat eerder zou passen bij de vraag „*wat* is de mens?" kan hier niet dienen. Want de gezochte mens verschuilt zich telkens weer — elke algemene beschrijving trotserend — in een onvervreemdbare persoonlijke eigenheid: zodat hij zich veeleer ervaart als onkenbaar, onbegrepen door zijn medemensen en eenzaam. Enkel het *vernemen* van een transcendent antwoord — „Vernahme (und) Annahme jener mehr als menschlichen Zusage" — kan deze vereenzaming en onbegrepenheid, alsmede de verstokte „Eigensinn der Profanität" verbreken. In deze zin wil K. het „homo animal rationale" vernieuwd zien tot een opvatting van de mens als „das vernünftig vernehmende Wesen". — Tenslotte betoogt de auteur — en dit vormt het onderwerp van een laatste voordracht — dat een scheiding van philosophie en godsdienst onmogelijk is. Een a-religieuze philosophie is onvermijdelijk een anti-religieuze philosophie en heeft als zodanig alweer met godsdienst te maken. Sedert twintig eeuwen dient de verhouding godsdienst-philosophie in christelijke zin begrepen te worden. Elke poging om terug te keren naar een vóór-christelijke opvatting ziet K. voor een begoocheling aan, hiermee onverholen stelling nemend tegen Heidegger en Jaspers. Zijn besluit is dan ook, dat „ein glaubenloses Denken im verschlossenen Horizont der Profanität dem Sein des Menschen und des Wirklichen überhaupt nicht gerecht wird". Kortom, de hedendaagse philosophie kan, wil ze authentiek wezen, enkel nog een christelijke philosophie zijn. Zij kan niet meer uitmonden in een natuurlijke godsdienstigheid noch bij een God der philosophen. Enkel de geforceerde situatie der moderne „Profanität" heeft deze verhouding verduisterd. — Veel waardevols wordt in dit boekje geboden. De verhouding philosophie-geloof wordt er echter zó op de spits gedreven, dat een alleszins relatieve, maar toch werkelijke autonomie van het wijsgerig denken — welke ook binnen een christelijke geesteshouding bestaat — onvoldoende bewaard blijft, dit niet enkel tot nadeel der philosophie, maar evenzeer tot schade van een dogmatische geloofsact.

L. Vander Kerken

Alwin MITTASCH, *Erlösung und Vollendung, Gedanken über die letzten Fragen*. Meisenheim-Wien, Westkulturverlag Anton Hain, 1953, 15.5 x 23, 258 blz., DM 13.50, Leinen DM 15.50.

Uitgaande van het gevoel van gemis aan culturele zekerheid en persoonlijke geborgenheid, van de disharmonie en tweespalt die op alle gebied en in alle menselijke betrekkingen heersen, wordt het brandende verlangen naar zekerheid en vreugde dat immer in het mensenhart leefde, in al zijn gestalten getekend. Talrijke denkers en dichters, kunstenaars en godzoekers komen aan het woord. In het verlangen naar verlossing is de mensheid één. In het zoeken van de weg verschillen zij. Men moet daarom, in grote verdraagzaamheid, alle grenzen van confessionele dogmata overschrijden. Elke leer behoudt zijn symboolwaarde maar geen enkele spreekt de verlossing uit die zal zijn. Ook voor het Christendom geldt: „alles Christliche durch ein überchristliches überwinden und nicht nur von sich abtun" (blz. 225). — De belezenheid van de schrijver is verbazingwekkend; maar het aaneenrijgen van de talloze citaten, bladzijde na bladzijde, bevordert niet het rustige lezen van dit werk, waarin veel menselijke wijsheid is uitgesproken, maar jammer genoeg goddelijke Wijsheid ook vermenselijkt wordt.

H. Geurtsen

J. DEFEVER S.J., *La preuve réelle de Dieu, étude critique*, (*Museum Lessianum, section philosophique*, 37), Bruxelles, Desclée De Brouwer, 1953, 15 x 23.5, 145 blz.

Deze strak opgebouwde, gedegen studie gaat niet alleen stap voor stap de wijze na waarop het bewijs van Gods bestaan werkelijk zal zijn, maar impliceert tevens een critiek van de menselijke kennis. Daarmee is wel duidelijk dat de auteur zich van meet af aan beweegt in de gedachtensfeer waarmee Joseph Maréchal de scholastieke philosophie is tegemoet getreden en van binnenuit heeft bevrucht. Toch grijpt de auteur zijn speciaal onderwerp op oorspronkelijke wijze aan, onderstreept bepaalde elementen welke door de critiek op *Le point de départ de la métaphysique* over het hoofd zijn gezien en houdt, vooral in het laatste hoofdstuk, rekening met de moeilijkheden welke sinds Bergson en de existentialisten tegen de bewijsbaarheid van het bestaan van God zijn ingebracht.

Hoe zal het Godsbewijs werkelijk zijn? hoe zal het uitgaan van het werkelijke, het werkelijke onderweg niet verliezen en uitkomen bij het werkelijk bestaan van God? Achtereenvolgens worden daarom onderzocht: het vertrekpunt van het bewijs (1e hoofdstuk), het oorzakelijkheidsbeginsel (2e hoofdstuk), het discursieve voortschrijden (3e hoofdstuk), het bewijs in zijn geheel (4e hoofdstuk). Het 5e hoofdstuk reflecteert op de wijze waarop wij God kennen (la connaissance analogique). Een laatste hoofdstuk confronteert op fraaie wijze de werkelijkheid van het Godsbestaan met het existentialisme. God is niet alleen werkelijk in zich en voor zich, maar tevens ook voor ons. God is een werkelijkheid die zich aan ons meedeelt: Hij is een werkelijkheid voor mij; God is ook een werkelijkheid door mij, want Hij zal voor mij niet werkelijk zijn, tenzij ik God zelf ook kies, in een vrije en beminnende keuze.

Het werkelijk uitgangspunt moet met absolute zekerheid reflexief-intuïtief worden vastgesteld. Het zal een beleefd feit moeten zijn, dat onmiddellijk en actief bezit geworden is van het subject. Hieraan beantwoordt het: „Ego cogito cogitatum". Dit objectief-subjectief noodzakelijk feit is existentieel en metaphysisch het „esse primum quoad nos". Wil men zich nu van dit reflexief-onmiddellijk gekende vertrekpunt verheffen tot God, dan kan men dit alleen langs een middenterm, het oorzakelijkheidsbeginsel. Maar hoe is dit een werkelijk princiep? Het als abstract princiep zonder meer aanvaarden is niet mogelijk na de critiek welke Kant en Bergson geleverd hebben. Een puur analytische beschouwing levert geen resultaat op; wie op dergelijke wijze het princiep zou willen rechtvaardigen vervalt in een petitio principii. Men moet aantonen dat het oorzakelijkheidsbeginsel impliciet vervat is in de metaphysische ervaring. Welnu, het object, bevestigd in het werkelijke „Ego cogito cogitatum", openbaart zich als actuele zijnsvolmaaktheid van het kennend subject en als iets anders en onderscheiden van het subject. Daardoor is het de causa finalis voor dit kennend subject. Hoe zal men nu het Godsbewijs verder opbouwen? Men kan niet louter reflexief-intuïtief voortgaan. Men moet overgaan naar een conceptuele en discursieve bewijsvoering, evenwel zo dat men niet vervalt in onwerkelijkheden en abstracties. Welnu een verdere reflexie op de affirmatie brengt aan het licht, dat de intuïtieve reflexie zich noodzakelijk vervolmaakt en uitdrukt in begrippen en vervolgens in logische redenering, die daardoor haar waarborg van verbondenheid met de werkelijkheid verkrijgt. Het „Cogitatum", doel-oorzaak van de affirmatie, is uiteindelijk een énige Existentie, laatste doel van het affirmerend subject, de veelvuldigheid van bepaalde objecten transcenderend. Immers, wel wordt de affirmatie van het subject door de onmiddellijk gekende objecten geactueerd, maar tevens ook positief geremd. De doel-oorzaak moet dan uiteindelijk de begrenzingen der vele

objecten overstijgen. Dit enige transcendente zijn is niet enkel op relatieve wijze onbegrensd, maar volstrekt oneindig.

Na de beschouwing over de wijze waarop de mens God kent volgt het zeer interessante hoofdstuk van confrontatie met het existentialisme. Een existentialist, ook al zou hij met Newman of Blondel toegeven dat een „notioneel bewijs" objectief geldig is, zou toch beweren dat het hem niet aangaat. Werkelijk is alleen dat wat voor mij en door mij is, wat deel uitmaakt van mijn persoonlijk zijn, wat door mij beleefd wordt. Welnu, de auteur meent dat zijn bewijsvoering, geheel ingebed in de finaliteitssfeer niet alleen leidt tot de werkelijkheid van God, als een Wezen dat op zich bestaat, maar dat tevens deze God ook mijn God is; wel zijn de eisen van het existentialisme overdreven, maar daardoor tonen zij juist gebrek aan existentialistische geest.

Deze gedegen studie, waarin de strak vastgehouden ontwikkeling der gedachten weldadig aandoet, zal opnieuw al de discussies voor de geest roepen, welke door het oeuvre van J. Maréchal gewekt zijn. Slechts een enkele vraag zouden wij willen stellen. Uitgangspunt voor het werkelijke bewijs is: „Ego cogito cogitatum". Wij zullen niet ontkennen dat dit in zijn geheel een uitgangspunt kan zijn voor een Godsbewijs. Maar moet voor de gedachtegang van de auteur niet van meet af aan vaststaan dat het „Cogitatum" zelf een bestaande werkelijkheid is? Anders hebben o.i. de finaliteitsbeschouwingen geen werkelijkheidswaarde. En hoe verhoudt zich de bewijsvoering van de auteur tot de vijf wegen van Sint Thomas? De auteur meent dat deze wegen begaanbaar zijn maar gaat ze bewust voorbij: „nous n'avons pas le loisir de nous en occuper ici" (blz. 90). Ook hier lijkt het ons juist te zeggen dat de finaliteitsbeschouwingen de uiteindelijke fundamenten openbaren van alle Godsbewijzen. Wij missen evenwel een nadere beschouwing van de wijze waarop zij het in zich geldige bewijs uit de efficiënte oorzakelijkheid en de exemplaire oorzakelijkheid nader funderen.

H. Geurtsen

Liberté et vérité, contribution de professeurs de l'Université Catholique de Louvain à l'étude du thème proposé à l'occasion du bicentenaire de Columbia University. Louvain E. Nauwelaerts, 1954, 14.5 x 21, 292 blz., 96 B. frs.

Dit gelegenheidsgeschrift, waaraan verschillende vooraanstaande professoren der Leuvense universiteit meewerkten, munt uit door veelzijdige behandeling van het vraagstuk en tevens ook door de vakkundigheid waarmee de verschillende onderwerpen worden uitgewerkt. Na een korte inleiding van Mr H. van Waeyenbergh, die het werkje aan de jubilerende universiteit aanbiedt, vat Mgr L. De Raeymaeker de gedachten van Kardinaal Mercier over vrijheid en wetenschappelijk onderzoek op synthetische wijze samen. Prof. Dondeyne wijdt daarna aan het onderwerp een diepgaande philosophische reflexie, waarin achtereenvolgens wezen en structuur van de menselijke vrijheid en waarheid, de verhouding van vrijheid tot waarheid en die van het christelijk geloof tot de vrijheid onderzocht worden. Jacques Leclercq bestudeert de vrijheid als morele en sociale waarde. Daarna volgen een psychologische beschouwing over vrijheid en waarheid van de hand van Joseph Nuttin de vrijheid van de katholieke historicus door Roger Aubert, vrijheid en waarheid in de literaire critiek door Charles Moeller en een uiteenzetting over vrijheid van onderzoek in de natuurwetenschappen door Jean Ladrière. — Het gehele werk legt getuigenis af hoe in het christendom de vrijheid in het zoeken naar de waarheid niet belemmerd wordt maar veeleer eerst voorgoed vrij gemaakt.

H. Geurtsen

Amadeo Silva-Tarouca, *Die Logik der Angst*, Innsbruck-Wien-München, Tyrolia-Verlag, 1953, 13.5 x 21.5, 251 blz., Sh. 58.—.

Silva-Tarouca behandelt hier het phenomeen van de angst. Tegenover de Existentialphilosophie, die de angst als een „Grundbefindlichkeit" van de mens wil zien, stelt hij de philosophie van het vertrouwen. Het existentialisme heeft de crisis van de kultuur niet diep genoeg gepeild, gevolg van een vals rationalisme of, zo men wil, irrationalisme, waarop het steunt. De mens is als persoon op vertrouwen en zekerheid aangelegd en zijn leven is de voortdurende sublimatie van de negatieve spanningen die de angst oproepen. Hij wil de metaphysiek van zijn dwaalwegen terugroepen en zijn werkelijk metaphysieke diepgang teruggeven. De dictie van de auteur is gespannen, krachtig, maar soms ook duister.

H. Geurtsen

Max Müller, *Crise de la Métaphysique*, texte français de Max Zemb, C. R. Chartier et J. Rovan, Paris, Desclée De Brouwer, 1953, 12 x 18.5, 125 blz.

Onder deze wel enigszins misleidende titel worden twee publicaties van Max Müller aangeboden. Het eerste deel is een vertaling van het in 1949 te Heidelberg verschenen

werkje: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*; daarna volgt de vertaling van een voordracht welke de auteur uitsprak op het internationaal gesprek over Phenomenologie te Brussel in 1951. De titel van deze conferentie luidt: *Phénoménologie, Ontologie et Scolastique*. De vertalers hebben in het eerste deel de tekst in hoofdstukjes verdeeld, waardoor de oriëntatie in het werkje vergemakkelijkt is. Zoals bekend wordt door Müller, die Heidegger gedurende ruime tijd zelf hoorde, veel aandacht besteed aan een interpretatie van Heideggers *Sein und Zeit* in het licht van zijn latere publicaties, vooral dan weer wat de verhouding van zijnden, zijn en het menselijke zijn betreft. De Heideggerinterpretatie is wel de sterkste zijde van dit werkje; de confrontatie met Jaspers en Sartre en ook de confrontatie met de scholastieke philosophie lijken ons niet alleen zwak maar ook af en toe positief onjuist. De drie vertalers hebben blijkbaar voor een moeilijke taak gestaan, gezien de vele uitdrukkingen en woordkoppelingen, die het lezen van de tekst niet vlot maken. Men zal er ook de nodige drukfouten te noteren hebben. H. Geurtsen

Armin MUELLER, *Die Grundkategorien des Lebendigen*, (*Monographien zur Naturphilosophie*, III. Band), Meisenheim am Glan, Westkulturverlag Anton Hain, 1954, 15.5 x 23, 207 blz., DM 16.30, ing. DM 14.—.

Wanneer een monografie over de grondkategorieën van het levende zich aandient onder het parool: „naast Newton en naast Darwin meer Goethe", zal men wellicht enige argwaan ondervinden. Dit spontaan vooroordeel zal echter spoedig verdwijnen wanneer de lezer bemerkt, dat deze overigens vrij beknopte studie niet alleen door een twintigtal wetenschappelijke publikaties van S. zelf werd voorbereid, maar dat er bovendien niet minder dan 250 auteurs worden aangehaald met meer dan duizend citaten! Wij staan hier dus voor een merkwaardige dokumentatie enerzijds en tevens maken wij de persoonlijke waardegang mee van een wetenschapsman, die bij een louter kausaal en utilitaristisch verklaren van het levende niet kon stilhouden en het leven in zijn ontische oorspronkelijkheid ook wilde „verstaan". Hiertoe laat S. zich in niet geringe mate inspireren door de „verstehende" psychologische methode van E. Spranger, en stelt als grondprinciep voorop dat de eigenlijke *Bios* enkel maar langs zijn connaturaliteit met *Psyche* kan begrepen worden. Het verder betoog verloopt zeer methodisch over negentien bondige kapittels, waarin o.a. over de „waarden" in het biologische wordt gehandeld, over de objektieve aesthetiek in de natuur, over de oerkategorie der polariteit, om dan te sluiten met een synthetische visie over het probleem van de vervolmaking der schepping en over de waardekategorieën van de godsdienstige mens. De uiteenzetting blijft steeds nuchter-wetenschappelijk, en hoewel het terrein niet ongevaarlijk is, wordt Schrijver nimmer tot het half-mythologisch spekuleren verleid dat voor de vakgeleerden der biologie steeds terecht de boeman was. Zijn verhandeling staat niet enkel buiten maar boven en voorbij de steriel geworden kontroverse tussen vitalisme en mechanisme: zij neemt elke mechanistische uitleg van het levende aan, en wil dan daarover heen het leven in zijn grondkategorieën begrijpen, in zover het een ontologische waarde vertegenwoordigt op zich zelf en voor het leven van de Mens. Het valt niet te betwijfelen dat de philosooph en de metaphysicus bij het lezen van deze natuurphilosophische monografie wat meer uitgewerkte systematiek zouden verlangen, iets minder wellicht aan dokumentatie en iets meer eigen dialektisch denken. Al even duidelijk wordt het echter dat bij een dergelijke meer „spekulatieve" behandeling het „probleem der waarden in het levende" voor meer proefondervindelijk-gerichte lezers veel van zijn aantrekkelijkheid zou verloren hebben. Nu blijft deze monografie in haar suggestieve kracht een zeer vruchtbare poging om voor het modern-europese denken de heilloze kloof, die sedert Cartesius nog steeds de *Psyche* isoleert van de *Wereld* en de uitgebreide zelfstandigheid vervreemdt van de denkende substantie, langs de geheimvolle kontinuïteit van de *Bios* als het ware door een ‚missing link' te overbruggen. A. Poncelet

André MARC S.J., *Dialectique de l'agir*, Paris-Lyon, Emmunuel Vitte, 14 x 22.5, 585 blz.

Onder de titel „Dialectique de l'agir" biedt André Marc ons een uitvoerige verhandeling over enige grondcategorieën der algemene ethiek: la finalité — l'obligation morale — la personne morale. De auteur doet zich ook in dit werk wederom kennen als een neo-scholastieke auteur, die de denkrichting van J. Maréchal S.J. voortzet en doelbewust de confrontatie zoekt met de hedendaagse a-scholastieke filosofie. Metterdaad geeft de auteur in dit werk van een grote eruditie blijk, maar wij betreuren het, dat deze eruditie al te exclusief beperkt blijft tot de Franse auteurs en dat hij er o.i. onvoldoende in slaagt de hedendaagse filosofie van binnenuit in zijn eigen denken te verwerken, zich te veel beperkt tot een van buitenaf er mee disputeren. Hierdoor blijft de auteur o.i. te veel ronddraaien om enkele eigen grondgedachten, die al te langdradig uitgesponnen worden en daardoor veel van hun oor-

spronkelijke stimulerende waarde inboeten. Maar juist, indien men dit goed voor ogen houdt, zal men er des te gemakkelijker in slagen de vele waardevolle perspectieven te ontdekken, die dit werk ons opent voor een levensechte verdere uitbouw der scholastieke ethiek.

A. van Leeuwen

Heimo DOLCH, *Kausalität im Verständnis der Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik, Besinnung auf die historischen Grundlegungen zum Zwecke einer sachgemässen Besprechung moderner Kausalitätsprobleme,* Freiburg, Herder, 1954, XII + 240 blz., geb. DM 11.80.

In 1927 besloot W. Heisenberg in een uiteenzetting over de ontwikkeling van de quantentheorie, dat „de quantenmechanica definitief de ongeldigheid had aangetoond van het causaliteitsprincipe". Het kon niet anders of de uitspraak van deze vooraanstaande physicus moest een storm van literatuur verwekken in de philosophie van de wetenschappen. Men ging nader onderzoeken wat causaliteit precies betekent, of deze notie niet een verschillende betekenis heeft naarmate ze gebruikt wordt in een wetenschappelijk dan wel in een metaphysieke kontekst. H. Dolch heeft zich voorgenomen deze en verwante vragen te onderzoeken. In het boek dat we hier bespreken bestudeert hij historisch de gelijkenis en het verschil tussen de opvattingen van S. Thomas over de causaliteit en die van het modern denken ; als typische vertegenwoordigers van het modern denken neemt hij Descartes, Bacon en Newton. Bij S. Thomas wordt volgens Schr. deze opvatting afgelijnd door de scheppingsgedachte : *de* oorzaak van de wereld is God en de grondtrek van zijn bestaan is scheppingswerkelijkheid te zijn ; de wereld is potentia, d.w.z. onmacht tegenover God. Daarentegen reduceert Descartes de wereld tot een marionettenspel en de oorzakelijkheid tot mechanicisme : de oorzaak is een *wet* en de beschrijving van deze wetten laat toe (hoewel Descartes en Newton hiertoe niet onmiddellijk besluiten) God uit de verklaring van de natuur te weren. — De uiteenzetting van dit complex en zeer omvattend probleem is rijk aan beelden en vergelijkingen maar lijkt ons niet overal even verhelderend. Misschien ware een duidelijker ontwikkelingslijn aan te wijzen vanaf de middeleeuwse prioritas actus of prioritas causae finalis naar het mechanicisme van Descartes langs Suarez over wie Schr. weinig spreekt en die toch in tegenstelling met S. Thomas de causa efficiens beschrijft als het type van de oorzakelijkheid.

M. De Tollenaere

Johannes HOFFMEISTER, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe,* Hamburg, Felix Meiner, ²1953, 15.5 x 21, 687 blz., DM 32.—.

In zijn inleiding zet de schrijver uiteen hoe hij zich de samenstelling van zijn woordenboek der philosophische begrippen gedacht heeft. Hij wil vooreerst taalkundig van de betekenis der wijsgerige woorden rekenschap geven, met deze beperking, dat hij alleen de grieks-romeinse en de germaans-duitse taal ervan in zijn verklaringen betrekt. Vervolgens wil hij de wijzigingen aangeven die in de loop der tijden een woord en begrip hebben ondergaan. De taalkundige en historische behandeling gaan dus samen. — Zonder twijfel vindt men in dit boek een schat van gegevens ter verklaring van philosophische termen en kan men tevens — want termen en leer staan in innig verband — het boek met vrucht openslaan ter spoedige oriëntatie omtrent een bepaalde leer. Wel zal de lezer die een scholastieke term of iets van de scholastieke leer zou willen weten, zich telkens teleurgesteld gevoelen.

L. Steins Bisschop

Leo STRAUSS, *Droit naturel et histoire,* traduit de l'anglais par Monique NATHAN et Eric DE DAMPIERRE, Paris, Plon, 1954, 14.5 x 20.5, 289 blz.

Dr Leo Strauss, een Joodse hoogleraar, onder het Naziregime uit Duitsland naar Amerika uitgeweken, heeft op zijn actief talrijke publicaties voornamelijk op het gebied van de politieke wijsbegeerte. Dit boek is de vertaling van „Natural Right and History" (1953), waarin zes voordrachten, in 1949 aan de Universiteit van Chicago gehouden, werden gebundeld. De twee eerste zijn een kritiek op het historicisme, dat het bestaan van een natuurwet ontkent. Deze kritiek wordt geïllustreerd door het geval van de socioloog Max Weber, die een radicaal sociologisch relativisme huldigde. De overige voordrachten handelen over de geschiedenis van de theorie van het natuurrecht, eerst van het klassieke natuurrecht (Sokrates, Platoon, Aristoteles, de Stoïcijnen, Thomas van Aquino) en daarna over het zgn. modern natuurrecht (Hobbes en Locke). Tenslotte worden Rousseau en Burke besproken, als typische vertegenwoordigers van de „crisis" van het moderne natuurrecht. Elk dezer studiën is gebaseerd op de teksten zelf van de genoemde philosophen ; het zijn als zoveel verzorgde monographieën, waarin telkens naar de juiste schakering van het natuurrecht

volgens deze verschillende opvattingen wordt gepeild. Uit deze objectieve uiteenzettingen blijkt de voorkeur van de schrijver voor het klassieke natuurrecht; de theorie van het moderne natuurrecht, dat een prae-sociale toestand van de mens veronderstelt, en tot het liberale individualisme leidt, is aan zovele contradicties onderhevig, dat zij noodzakelijkerwijze op een crisis en op het historicisme moest uitlopen. De schrijver heeft jammer genoeg geen voordracht gewijd — die als conclusie had kunnen dienen —, aan de hernieuwing van het klassieke natuurrecht, dat in de hedendaagse rechtsphilosophie aan de winnende hand schijnt te zijn.

F. De Raedemaeker

Prof. Jhr Dr J. J. VON SCHMID, *Grote denkers over staat en recht*, I, *Van Plato tot Kant*, (*Volksuniversiteitsbibliotheek*, 2e reeks, n. 28), Haarlem, Erven F. Bohn N.V., [3]1952, 11 x 17, 220 blz., f 3,90.

In historische volgorde worden leven, geschriften en denkbeelden van een aantal belangrijke figuren in de ontwikkeling van de politieke gedachte behandeld. Als zodanig geeft het nuttige samenvattingen en goede overzichten. Kennelijk heeft Schr. zich echter zoveel mogelijk buiten de Middeleeuwse theorieën van orthodox katholieke zijde willen houden, ofschoon deze toch voor een groot deel het aanzien van die tijd bepaalden: voor de late Middeleeuwen b.v. vindt men, buiten Marsilius van Padua (die overigens geen franciscaan is), Occam, Wycliff, Hus, Gerson en Nicolaas van Cusa, niet de belangrijke namen van Joannes van Parijs, Aegidius Romanus enz.

Fabius herdacht, Delft, Van Keulen, 1952, 47 blz., 13 x 19.5, f 1,75.

Dit boekje bevat de herdenkingsrede, uitgesproken, bij gelegenheid van het eeuwfeest van de geboorte van Prof. Mr D. P. D. Fabius de grote jurist, auteur, politicus en hoogleraar aan de Vrije Universiteit, door Prof. Mr I. A. DIEPENHORST. De inleidingen van Prof. N. OKMA en Prof. H. DOOYEWEERD zijn eveneens opgenomen.

Roger PILKINGTON, *Revelation through Science*, London, Lutterworth Press, 1954, 12.5 x 19, 192 blz., geb. 10/6.

Dit boek is het protest van een specialist in de genetica tegen de verabsolutering van het strict wetenschappelijk onderzoek van de werkelijkheid en in het bijzonder van de mens. De schrijver is overtuigd van de waarheid van de evolutieleer, die hij op eenvoudige en humoristische wijze uiteenzet, maar deze wetenschappelijke theorie kan het mysterie van de mens niet ontraadselen. Wil men dit mysterie ook maar benaderen, dan behoeft men andere niet minder objectieve methoden dan de wetenschappelijke: de kunst, de philosophie, de godsdienst. Wetenschap is op zichzelf goed en nuttig, maar beperkt. Wanneer de mens zich insluit in die éne kenmethode, dan wordt deze verderfelijk. Want die methode is slechts een zegen, indien zij wordt geïntegreerd in een organische totaliteit van objectieve kenrichtingen, en vooral niet wordt losgemaakt van of gesteld tegenover de diepste en rijkste kennis van de mens: n.l. waardoor hij zichzelf afhankelijk weet van God en opgenomen in de verlossingsdaad van Christus. — Met vele andere hedendaagse wetenschapsmensen, die in dezelfde richting denken (Carrel, Dessauer, Jordan, Leconte de Nouy, Planck, Weizsäcker, Withacker enz.), toont de schrijver aan, hoe de exacte wetenschappen door hun ontwikkeling zelf na een periode van kritiekloze zelfoverschatting tot het inzicht zijn gekomen van de essentiële onoverschrijdbare grenzen van die bepaalde kenmethode. — De trant van dit prettig geschreven boek is aangepast aan de mentaliteit van de hedendaagse mens, die niet zonder angst de ontwikkeling gadeslaat van de techniek, welke zich in de weinig aantrekkelijke vormen van haar moordende kracht en haar ontmenselijkende uitwerkingen heeft vertoond.

F. De Raedemaeker

Walter ZIMMERMANN, *Evolution, Geschichte, ihrer Probleme und Erkenntnisse*, (*Orbis Academicus, Naturwissenschaftliche Abt.*), Freiburg, Karl Albert, 1953, 15 x 23, IX + 623 blz., geb. DM 32.—.

Na het boek van Barthelmes met het rijke bronnenmateriaal over de geschiedenis van het erfelijkheidsprobleem verschijnt in dezelfde prachtige serie „Orbis Academicus" een soortgelijk werk over de evolutie. Het boek van Zimmermann is een titanenwerk van belezenheid, van oordeelkundig opzoeken, schiften en ordenen van citaten, die daarenboven door zeer belangrijke bindteksten aan elkander geregen worden tot een historisch en logisch geheel dat als naslagwerk een onschatbare waarde heeft. Deze werkelijk verbluffende documentatie wordt door de auteur over drie perioden gerangschikt. De eerste gaat van de Grieken tot aan het einde van de Middeleeuwen. Zij wordt gekenmerkt door „Abstammungslehren ohne Abstammungswissenschaft". En deze formule lijkt ons zeer goed gekozen op voorwaarde

dat men door afstammingsleer niet onze moderne evolutiegedachte verstaat, maar veeleer een vermoeden van eenheid en orde in de natuur, dat echter niet op experimenteren berust, maar bijna uitsluitend op speculatie, zoniet op mythologische verhalen. In deze periode horen eveneens de Kerkvaders thuis, en zij hadden wel wat meer ruimte verdiend. De „rationes seminales" van St Augustinus worden niet behandeld ofschoon zij zo vaak, we menen ten onrechte, ten voordele van een evolutiegedachte bij Augustinus worden ingeroepen. Ook St Thomas verdiende o.i. meer dan 12 regeltjes om de principiële invloed die zijn systeem toch zeker op de westerse gedachte heeft gehad. Anderzijds wordt Albertus Magnus natuurlijk zeer ruim bedeeld. Het tweede tijdperk is dat van de „Abstammungswissenschaften ohne Abstammungslehre". Zij strekt zich uit van de Renaissance tot de 19e eeuw (pag. 109-336) en wordt door een terugkeer tot de natuur en de waarneming gekenmerkt, zonder dat men evenwel voldoende inzicht heeft in de oorzaken der verschijnselen om deze voor een wetenschappelijke theorie te kunnen gebruiken. In de derde en laatste periode (van Lamarck tot de na-Darwinse generatie) (pag. 339-554) zien we eindelijk dat de verschillende afzonderlijke takken van onderzoek met steeds meer succes naar een centrale gedachte gericht worden: de evolutiegedachte die nu geleidelijk aan de hele biologische wetenschap gaat beheersen. Ook voor deze periode vinden wij het jammer dat Mendel zo weinig wordt vernoemd. Zeker de mendelse wetten van de erfelijkheid schenen eerst een dodelijke steek te betekenen voor de evolutiegedachte, maar later is gebleken dat zij meer tot de zuivering en de vestiging ervan hebben bijgedragen dan de onbewijsbare speculaties van Lamarck.

A. Raignier

Joseph MEURERS, *Das Alter des Universums, Eine philosophische Studie zum Problem des Weltalters in der Astronomie der Gegenwart*, (*Monographien zur Naturphilosophie*, IV. Band), Meisenheim am Glan, Westkulturverlag Anton Hain, 1954, 15.5 x 23, 103 blz., ing. DM 6.70, geb. DM 9.—.

Het is opvallend en betekenisvol hoe verscheiden de methoden zijn die men volgt om de ouderdom van de wereld te bepalen en hoe convergerend toch de resultaten: de structuur van het ons bekende heelal kan niet ontstaan zijn vóór 10 milliard jaar. Hierop wijzen de verhouding van de hoeveelheid waterstof en helium aanwezig in de sterren, de leeftijd van de zwaarste radioactieve elementen, het getal dubbelsterren dat nog bestaat, de vorm van de spiraalnevels, de afmeting van de ruimte tussen de spiraalnevels, enz. Nu vraagt S. zich af welke betekenis we moeten hechten aan zo'n uitspraak over de grens van de tijd. Er zit een tegenspraak in de bewering dat de physische wetten (b.v. over het omzetten van waterstof in helium) universeel, dus boventijdelijk zijn, en dat zulke wetten toch doen besluiten tot een tijdelijke beperking. Men moet een verklaring zoeken voor deze tegenspraak. Op een flink doordachte wijze en met een diep doordringende kennis van zaken brengt S. dan al hetgeen men physisch weet over deze kwestie samen met hetgeen de grootste filosofen gezegd hebben over de tijd en de beperking van de tijd. Deze beperking heeft helemaal niets te maken met de vraag naar de schepping: de schepping is immers boventijdelijk: de afhankelijkheid van de wereld en van de mens tegenover God is evenzeer waar in de toekomst als in het verleden. Het heeft ook geen zin te spreken over een begin van de tijd want dit zou een tijd vóór deze tijd veronderstellen. Maar de negatieve vorm van de uitspraak stemt tot nadenken: men moet constateren dat deze tijdsgrens de logische, menselijk gedachte ordening doet ophouden samen te gaan met het metaphysisch reële: dit uit elkaar vallen van het logische en het metaphysische is een teken van de beperktheid en van het ondoordringbare in de werkelijke wereld.

M. De Tollenaere

Albert EINSTEIN, *La théorie de la relativité restreinte et générale, Exposé élémentaire, La relativité et le problème de l'espace*, traduit de l'allemand par Maurice SOLOVINE, Paris, Gauthier-Villars, 1954, 14.5 x 23, VI + 179 blz., ing. 1.300 Fr. frs.

Het is overbodig dit uitstekend vulgarisatiewerkje geschreven door een auteur van eerste gehalte nog eens aan te bevelen. De Franse vertaling is trouwens gemaakt op de veertiende Duitse uitgave. Bij de vertaling is een hoofdstuk gevoegd „La relativité et le problème de l'espace" dat onlangs is geschreven en zo helder mogelijk samenvat welke de filosofische implicaties zijn van de relativiteitstheorie. Het was kenmerkend voor de Newtoniaanse (klassieke) physica dat ze niet alleen aan de materie maar ook aan de tijd en de ruimte een onafhankelijk bestaan moest toekennen; want ze ging uit van de notie „versnelling" die men alleen kan begrijpen tegenover een vaststaande niet-versnelde of onveranderlijke ruimte. In de relativiteitstheorie moet men de ruimte denken als een gestructureerd veld (b.v. een gravitatieveld) waarvan de structuur voortgebracht wordt door de materie en wel zo dat door de materie een afwijking tot stand komt van de parallelle Euklidische structuur.

Deze afwijking is een elegantere verklaring voor de zwaartekracht dan de mysterieuze „aantrekking" van de klassieke physica. Dat deze filosofische implicaties door Hume en Descartes voorbereid zijn, lijkt ons minder evident.

M. De Tollenaere

Rudolf CARNAP, *Einführung in die symbolische Logik mit besonderer Berücksichtigung ihrer Anwendungen,* Wien, Springer-Verlag, 1954, 16 x 23.5, X + 209 blz., mit 5 Textabbildungen, geb. DM 27.— of 6.40 Dollar.

Naar de woorden van Carnap is de symbolische logica (de logistiek) een taal (eine Sprache), die onderworpen is aan zeer strenge regels, zo dat door het gebruik daarvan de vorm van ons denken kan verscherpt worden. Aldus beschouwd is deze wetenschap, zegt hij, een onontbeerlijk hulpmiddel geworden voor iedereen die zich bezighoudt met kennisleer, analyse van de taal, grondslagen van de mathesis, axiomatisch denken. Het woord „Einführung" mag men niet zo begrijpen, dat de auteur op het oog heeft een ongewijde in de logistiek juist over de drempel te brengen van het gebouw, maar dat hij iemand die al heel wat oefening achter de rug heeft, een handleiding bezorgt om anderen „in te leiden", hetgeen dan wil zeggen, een kursus te geven over symbolische logica. De auteur heeft n.l. zijn boek zo samengesteld dat het voldoende stof geeft om gebruikt te worden voor een „Einführungskurs", die over een of twee jaar zou lopen. Daarom bevat het al de vragen die sedert de *Principia mathematica* van Russell en Whitehead klassiek geworden zijn in dit domein, met nochtans een meer dan gewone aandacht voor de syntactische en semantische problemen. Dit laatste was te verwachten van Carnap, omdat hij deze vragen grondig bestudeerd heeft. Men lette op de duidelijke stellingname : de logica is niet een theorie, d.w.z. een systeem van beweringen of opvattingen over ons denken, maar een taal, d.w.z. een systeem van tekens en van regels die voorschrijven hoe deze tekens moeten worden gebruikt. Dat men voor het opstellen van dit taalsysteem gebruik maakt van symbolen is niet het meest wezenlijke ; belangrijker is wel de exactheid die men verkrijgt door het gebruik van deze symbolen, en de overzichtelijkheid van de onder symbolen neergeschreven denkvorm. De exactheid openbaart ons welke elementen in de redenering binnensluipen zonder dat ze er thuishoren ; de overzichtelijkheid maakt het mogelijk de logica als systeem veel verder uit te breiden dan de traditionele logica tot vóór honderd jaar dit vermocht. De antimetaphysische uitvallen, die vroeger Carnap kenmerkten als lid en leider van de Wiener Kreis zijn hier zorgvuldig vermeden.

M. De Tollenaere

Gerhard KNAUSS, *Gegenstand und Umgreifendes, (Philosophische Forschungen,* Neue Folge, N. 3), Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1954, 16 x 24, XI + 124 blz., ing. 13.60 Zw. frs.

Bij het uitwerken van de logistiek kwamen de grote classici van deze wetenschap tot het wonderbesluit dat de logica, de wetenschap die bestudeert hoe de menselijke rede contradicties vermijdt en daarvoor de nodige regels uitwerkt, zelf tot contradicties voert door het normaal en niet-foutief toepassen van deze regels. Deze contradicties komen slechts voor in enkele vergezochte spitsvondigheden, maar ze komen voor. Zo b.v. noemt men in de logica een eigenschap „impraedicabel" wanneer ze niet op zich zelf van toepassing is : men kan niet zeggen van de eigenschap *blauw* dat ze blauw is ; andere zijn „praedicabel" : *abstract* is een abstracte eigenschap. Het toepassen van de praedicabiliteit in deze soort eigenschappen doet ons nu zeggen dat impraedicabel impraedicabel en juist daarom praedicabel is. Deze contradictie heet het paradox van Russell ; maar er bestaan meer zulke paradoxen. De logistici hebben dan ook regels opgesteld waardoor het voorkomen van die paradoxen vermeden of juister verboden wordt. Ze vragen zich hierbij niet af — tenminste niet in het kader van hun formele logica — welke diepere metaphysische redenen deze zwakheid van de menselijke redenering verklaren. Want het is een zwakheid, niet te wijten aan de logica als wetenschap maar aan de structuur van de menselijke geest. Knauss heeft zich voorgenomen dit laatste te bewijzen : deze zwakheid is te wijten aan de dubbelzinnigheid van het symbool dat voor de uitdrukking van iedere gedachte nodig is. Men kan die dubbelzinnigheid tot eenzinnigheid maken door het symbool zuiver intentioneel te richten met behulp van een kontekst ; dit gaat echter niet meer, wanneer de kontekst, of ruimer (in de terminologie van de auteur) het „Umgreifendes", zelf genomen wordt als het object van het denken. Dit is nu juist het geval met de speciale vormen van contradictie die de begrenzing aanduiden van de logica. Opvallend is nu — en dit is een interessante vondst van de auteur — dat al deze vormen een positieve tegenhanger hebben in wat de auteur noemt „hypothetische tautologieën" : Neemt men aan dat praedicabel praedicabel is, dan is dit zo (dit geval komt overeen met het voorbeeld *abstract*); neemt men dit niet aan, dan is dit

niet zo (dit geval komt overeen met het voorbeeld *blauw*). Deze tautologie bevat geen contradictie, maar in de twee disparate hypothesen kan ik reflexief het verschil van betekenis erkennen, ontstaan uit de dubbelzinnigheid van het gebruikte symbool. Men kan echter niet beslissen welke van de twee hypothesen de juiste is. — Deze dubbelzinnigheid maakt een eigen beweging van de geest mogelijk welke niet thuishoort in de logica omdat ze niet formaliseerbaar is, nl. de dialectiek. In de dialectiek ervaren we systematisch dat twee zinnen elk een waarheid kunnen uitdrukken ofschoon de eerste negeert wat de tweede zegt, wanneer nl. de tegenspraak iets anders is dan het merken dat een gedachte vals is. Dit komt voor met begrippen die de intentionaliteit zelf uitdrukken, zoals totaliteit, waarheid, zin, eigenschap. Als bewustwording van deze dubbelzinnigheid zal de dialectiek ons toelaten geleidelijk over te gaan van één betekenis naar een andere, en zo een inzicht te krijgen in de structuur van de menselijke geest. De dialectiek gaat echter gepaard met *reflexie*, waardoor de geest niet alleen bewust wordt van de analogie der betekenissen, maar ook realiseert wat betekenis zelf is. Zo komt de auteur tot het grondthema van zijn boek: het object, „der Gegenstand" verwijst in zijn dubbelzinnigheid uiteraard naar zijn „Umgreifendes", naar dat waardoor het zin krijgt.

Voor zover we weten is deze interessante en diepgaande studie van G. Knauss als metaphysisch onderzoek van de zg. paradoxen uit de logica, de eerste in haar soort. O.i. ware het echter mogelijk geweest dezelfde interessante inzichten mede te delen op een wijze die voor de lezer gemakkelijker te volgen is.

M. De Tollenaere

Dr W. BANNING, *Moderne Maatschappijproblemen, een beschrijvende analyse van krachten en processen in de hedendaagse maatschappij ten dienste van predikanten, maatschappelijke werkers, Wika's en anderen*, Haarlem, De Erven F. Bohn N.V., 1953, 16 x 24.5, 183 blz., f 7,90.

Uit al de publicaties van Professor Banning — protestants theoloog en socioloog — spreekt zijn bekommernis over de kloof tussen het Christendom, m.n. de Christelijke ethiek, en de moderne mens. Een belangrijke oorzaak hiervan ziet hij in de neiging van de theoloog om zijn aan de Openbaring ontleende normen zonder rekening te houden met de maatschappelijke veranderingen aan de mensen op te leggen. Noodzakelijk is „een zo exact en objectief mogelijk waarnemen en analyseren van een gegeven zedelijk probleem, eer men het met zedelijke of godsdienstige normen te lijf gaat" (Inleiding). Hiertoe doet B. in dit in de serie Theologia verschenen werk een poging. In dit boek wordt dus slechts de ene helft van het probleem aangepakt. Dit is weliswaar niet minder dan de ondertitel belooft, maar het moet de lezers voor wie het werk bestemd is toch onbevredigd laten, wanneer zij b.v. wèl horen dat de Christelijke arbeidsethiek nog steeds opereert met vóór-industriële begrippen en waarderingsoordelen (blz. 16), dat wij opnieuw worstelen met de vraag naar de zin van de arbeid (blz. 44), terwijl zij niets te horen krijgen over de richting, waarin B. zich de oplossing denkt. Wij hebben de indruk, dat de onzekerheid, waarin B. ons achterlaat, meer op een principiële houding dan op een dubium prudens berust — ondanks de slotwoorden van hoofdstuk XIII, waarin wij worden gewaarschuwd ons theologisch antwoord niet voortijdig te formuleren. Het komt ons nl. voor, dat B. op de feitelijke maatschappelijke ontwikkeling en haar invloed op het menselijk gedrag zozeer een accent van onontkoombaarheid legt (men verg. b.v. het op blz. 29-32 over de groeiende macht van de staat gezegde met de discussies over het belastingsysteem in de Vereniging voor de Staathuishoudkunde, November 1953; verg. ook blz. 43, 90, passim), dat beoordeling op grond van objectieve ethische normen geen zin meer heeft. Wat overblijft, vrezen wij, is een moraal, gebaseerd op menselijke waardigheid en verantwoordelijkheid, maar objectief stuurloos: een situatie-ethiek. Misschien doen wij de schr. onrecht door van hem te vragen, wat hij niet wilde geven. Wie het boek alleen als inleiding tot de moderne sociale problemen ter hand neemt, kan slechts eerbied hebben voor de eruditie van de auteur.

Th. Mulder

Pierre BIGO, *Marxisme et Humanisme, Introduction à l'oeuvre économique de Karl Marx*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 14.5 x 23, 269 blz., 720 Fr. frs.

De invloed, die Marx 70 jaar na zijn dood nog altijd uitoefent, is een raadsel. De hoofdstellingen van het Marxistisch systeem zijn door de theoretische economisten reeds lang weerlegd en door de economische practijk als onbruikbaar verworpen. Deze tegenstelling tussen de geringe wetenschappelijke houdbaarheid van het Marxisme en zijn enorme sociale invloed bracht Bigo ertoe het werk van Marx aan een nieuw, fundamenteel onderzoek te onderwerpen. Hierbij bleek, dat het er Marx in het geheel niet om te doen was een economische theorie te construeren. De stellingen, van wat men gewoonlijk onder theoretische economie verstaat, laten Marx volkomen koud. Het kan hem niets schelen, of zijn arbeids-

waardeleer het mechanisme van de vrije prijsvorming kan verklaren of niet. Minachtend spreekt hij van de „vulgaire economie" als van een soort van techniek. Hij wil de reële, diep verscholen relaties bloot leggen, waardoor in de kapitalistische productie-wijze de mensen van elkaar afhankelijk gemaakt worden. Het is er hem niet om te doen de prijsvorming in het kapitalisme te verklaren, maar het menselijk bestaan. Wat hij geeft is geen empirische theorie, maar een sociale philosophie.

Sinds de arbeidsverdeling de maatschappij in het leven riep, is ieder voor zijn bestaan afhankelijk geworden van allen. Maar door de ruil, de markt en het geld krijgen de producten een objectieve, maatschappelijke waarde (de ruilwaarde), die geen rekening houdt met de noden van de producenten (de gebruikswaarde). Ieder streeft naar een zo groot mogelijk overschot aan ruilwaarde, en de mogelijkheden hiertoe worden voor de kapitaalbezitter sinds de industriële revolutie tot in het oneindige vergroot. Wie geen productiemiddelen bezit, kan zich als zelfstandig arbeider niet handhaven. Hij moet zich verhuren aan de kapitalist. De arbeid zelf is koopwaar geworden en wordt slechts gekocht, als zij winst oplevert. Zo culmineert het onderzoek van Marx naar de menselijke bestaansvoorwaarden in het kapitalisme in de vraag naar de houdbaarheid van het privaatbezit der productiemiddelen. In de analyse van de kapitalistische maatschappij gaat Bigo ver met Marx mee. Waar Marx echter de redding van de menselijke waardigheid slechts ziet in de overdracht van de productiemiddelen aan de gemeenschap, bewijst Bigo, dat Marx aan zijn eigen in de analyse gewonnen begrippen ontrouw is. Eigendom immers heeft een dubbel aspect: het geeft de mens vrijheid, maar ook mogelijkheid tot onderdrukking van andere mensen. Collectieve eigendom nu geeft de mens geen vrijheid, en vergroot de mogelijkheid tot onderdrukking tot in het onbeperkte. Marx is zich van dit probleem bewust geweest, maar wilde er niet de conclusie uit trekken, dat zijn oplossing onjuist was.

Als slot van zijn boek geeft Bigo zijn eigen oplossing. Het bezit, dat de vrijheid van de mens vergroot (d.i. de duurzame goederen nodig voor de behoeften en het werk van de persoon en de familie), moet zoveel mogelijk worden uitgebreid. Bezit „sans besoin ou sans travail" (d.i. kapitaal) moet meer en meer dienstbaar gemaakt worden aan de gemeenschap en eventueel worden gesocialiseerd. Als ideaal ziet hij de „communauté de travail". In het algemeen kunnen wij het met de oplossing van Bigo eens zijn. Het komt ons echter voor, dat hij de practische draagwijdte van zijn distinctie overschat. Economische macht is immers inhaerent aan eigendom, en dus is er altijd gevaar voor misbruik. Wil men de mogelijkheid tot misbruik door de eigenaar geheel weg-organiseren, dan heft men meteen ook het privaatbezit op en bereikt men niets anders, dan dat alle macht aan de collectiviteit toevalt. — Het boek van Bigo is vermoedelijk de belangrijkste Marx-studie sinds de oorlog. Naar het woord van de bekende economist Jean Marchal in zijn 25 bladzijden tellende préface: „un livre passionnant! un grand livre!"

Th. Mulder

PSYCHOLOGIE EN PSYCHIATRIE

V. E. Freiherr VON GEBSATTEL, *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie, Ausgewählte Aufsätze,* Berlin, Springer-Verlag, 1954, 17.5 x 25.5, VI + 414 blz., geb. DM 38.80.

V. E. Freiherr von Gebsattels verdiensten op het gebied der psychotherapie zijn overbekend. Hij was leerling van Freud samen met L. Binswanger en E. Strauss. Evenals beide laatsten heeft hij zich resoluut gewend tot een phaenomenologische interpretatie der neurotische en psychotische verschijnselen. Minder theoretisch-systematiserend dan Binswanger en meer schrijvend dan Strauss, waren zijn losse opstellen overal verspreid. Aldus waren ze lastig te bereiken. De uitgever heeft dan ook een buitengewone dienst aan het leesgierig publiek bewezen door het samenbrengen van deze „disiecta membra". Alhoewel de opstellen niet werden geretoucheerd en slechts in een losse samenhang tot elkander staan, ontkomt de lezer niet aan het gevoel dat al deze losse stukken werkelijk verbonden zijn door het feit dat ze aan éénzelfde denken ontsproten, dat trouw blijft volgehouden ook al merkt men een progressief uitdiepen in de opstellen van latere datum.

Het is onmogelijk hier de twintig onderscheiden opstellen één voor één na te gaan. Liever brengen we enkele meer algemene karakteristieken naar voren. Vooreerst treft in ieder van deze bijdragen de hoofdbekommernis van de zoeker en denker die de „zin" van de verschijnselen wil achterhalen in een „anthropologisch" perspectief. De reeds vermaarde opstellen over het „suchtiges Verhalten" zijn hiervoor zeer opmerkenswaard. Verder ontmoeten we de twee dimensies van tijd en ruimte die in een phaenomenologische analyse zulk een rol spelen en een onmisbare aanvulling zijn op de engheid van een louter causaal gedachte interpretatie. Tenslotte treedt ook de persoonlijke factor naar voren in de bijdrage uit het

tweede deel waar von Gebsattel, sprekend over psychotherapie, zeer naar voren brengt hoe belangrijk de wisselwerking is tussen geneesheer en patiënt. Daarmee breidt hij de „binnen"-anthropologische ontledingen uit tot de „inter"-anthropologische gegevens. Het is een treffend en verheugend feit dat men in al deze verschillende studies in aanraking komt met een psychotherapeut, die degelijk geschoold is in de philosophische disciplines. Daardoor kan hij hun bijdrage aan de psychotherapie waarderen en in zijn analyses betrekken. Daardoor ook weet hij zich te onthouden van extrapolaties — dat gevaar dat iedere „wetenschapsman" bedreigt. De laatste studie uit deze bundel, *Aspekte des Todes*, is een sprekend getuigenis voor zijn practisch vakmanschap als therapeut, voor zijn theoretisch inzicht als denker en voor zijn bescheiden afwegen der buiten-psychologische gegevens die hij als gelovige aanvaardt. — Men kan het misschien betreuren dat V. E. von Gebsattel nooit een systeem heeft uitgebouwd als Binswanger het deed. Dit boek zal echter een op alle gebied stimulerende bijdrage zijn tot een juister inzicht in de diepte-psychologische phaenomenologie.

R. Hostie

Josef GOLDBRUNNER, *Personale Seelsorge, Tiefenpsychologie und Seelsorge*, Freiburg, Herder, 1954, 12.5 x 21.5, 144 blz., geb. DM 6.80.

Dr Goldbrunner is redacteur van de „Katechetische Blätter" in München. Sinds jaren is hij ook in kontakt met psychotherapeuten, en hij heeft zelfs een zeer verdienstelijk werkje geschreven over het individuatieproces bij C. G. Jung. Het is dus met voorkennis van de katechetische en van de dieptepsychologische problematiek dat hij, van uit een zeer pastoreel en godsdienstpaedagogisch standpunt, dit zeer aanbevelenswaardige boekje heeft geschreven. De bedoeling ervan is, door aanwending van de gegevens zoals zij in het individuatieproces worden verstrekt, de weg te wijzen om, met de grootst mogelijke oprechtheid en van uit een zo diep mogelijk geïntegreerde persoonskern, open te staan voor de aanvaarding van het geloof: „Die Anwendung der Tiefenpsychologie im dargelegten Sinn für die Religionspädagogik lässt sich vorwegnehmend so formulieren: die psychologischen Schritte für die Selbstfindung treiben zugleich die Aktuierung der Person voran. Und da dies Voraussetzung ist für die christliche personale Beziehung zu Gott, die Glaube genannt wird, ist verständlich, dass die Individuation als Mass für die Realisierung des Glaubens angesehen werden kann" (p. 27). Het boekje munt uit door helderheid die de begrippen telkens scherp bepaalt en omlijnt, door vulgariserende vlotheid die het toegankelijk maakt voor iedere paedagoog, door rustig inzicht dat perspektieven opent. De bruikbaarheid ervan wordt nog verhoogd door herhaalde verwijzing naar goede en toegankelijke literatuur. Voor priesters en voor opvoeders is het uitstekende en verrijkende lektuur.

A. Snoeck

Elie A. COHEN, *Human Behaviour in the Concentration Camp*. Translated from the Dutch by M. H. BRAAKSMA, London, Jonathan Cape, 1954, 14 x 20.5, XVI + 295 blz., geb. 18/.

Reeds heel wat mémoires en beschrijvingen over het leven in de concentratie-kampen werden op de markt gebracht. Dr Cohen's boek wil echter geen relaas geven maar wel de dieper-liggende, psychologische drijfveren en mechanismen achterhalen van hen die dit leven hebben doorgemaakt. Daartoe brengt hij ons in een eerste deel een critisch verwerkte samenvatting van alle gegevens over de concentratie-kampen in Duitschland. Daarna behandelt hij de mentaliteit van de gevangene in een zeer objectieve studie. Tenslotte waagt hij zich aan het probleem dat de gevangenis-bewaker, in het bijzonder de SS.-man stelt. Door heel het boek heen spreekt een toon van bewonderenswaardige objectiviteit. Dr Cohen, die zelf gedurende lange jaren het K.Z.-leven heeft meegemaakt en zijn familieleden verloren heeft in de gaskamer, is erin geslaagd zijn persoonlijk getuigenis en dat van vele anderen tot hun recht te laten komen en tevens iedere verbittering of partijdigheid uit zijn betoog te weren. Juist daardoor werd zijn studie tot een aangrijpend werk waarvan de twee eerste delen bij iedereen instemming zullen vinden. Waar hij echter, in het derde deel, overgaat naar de psychologische verklaring van de gedragingen van de SS.ers, lijkt het door hem voorgestelde schema wel al te eng en ietwat simplistisch voor de uiterst complexe werkelijkheid. Ook de methode zelf — nl. de toepassing van diepte-psychologische principes, die bij de enkeling werden geconstateerd, op een hele volksgroep, — wordt nergens gerechtvaardigd. Misschien is de betrekkelijke zwakheid van het laatste deel te wijten aan het feit dat Dr Cohen hier, achteraf en van buiten uit, heeft moeten oordelen en interpreteren, terwijl hij voor de psychologie van de gevangene uit eigen ervaring kon spreken.

R. Hostie

Aldous HUXLEY, *The Doors of Perception*, London, Chatto & Windus, 1954, 13 x 19.5, 63 blz., geb. 6/.

Aldous Huxley ontdekte een originele wijze om door te dringen tot het wezen van de

dingen: „The miracle, moment by moment, of naked existence"! — De manier waarop hij daarin slaagde? Heel toevallig, door het innemen, bij wijze van experiment, van een kleine dosis mescaline. Nu is hij zo vervuld van zijn belevenis dat hij dit „verdovings"- of „opwekkings"-middel, al naar U verlangt, vrij van ieder schadelijk gevolg naar de geleerden beweren, aan alle mensen zou willen voorschrijven om de „deuren" in de blinde wanden van ons zorgelijk bestaan te ontdekken en de diepste zin van het leven te achterhalen. De enthousiaste toon, de lyrische ontboezemingen en de hooggestemde verwachtingen van Aldous Huxley doen veel denken aan de verzuchtingen van hen, die op het einde van hun leven, na vele vruchteloze pogingen, een surrogaat van de godsdienst menen te ontdekken.

R. Hostie

VARIA

Adolf VYKOPAL, *Jesus-Christus, Mittelpunkt der Weltanschauung*, Band I, *Von Orpheus zur Zinne des Tempels*, Leuven-Paderborn, Nauwelaerts-F. Schöning, 1953, 15.5 x 25, 224 blz., ing. 240 B. frs.

„Christus als middelpunt en Satan als bestrijder in een Parodie der Verlossing" zo kan men best dit werk samenvatten. Schr. wil „den Satan nach und nach demaskieren" (8). Daarin legt hij het nieuwe probleem: „Die Frage was man dem Messianismus und was dem Satanismus vom alttestamentlichen menschlichen Denken und Tun zurechnen darf" (10). En dit zowel in het Westen (Orphismus, Hellenismus) als in het Oosten (Zarathustra, Buddha, Khong-Tseu). Dithyrambus, tragedie en griekse wijsbegeerte heeft men tot heden toe willen verklaren buiten Christus en buiten Satan om (15). Daarentegen reageert Schr.: „Unserer Voraussetzung nach ist Orphismus eine vom Satan hervorgerufene Strömung" maar niettemin ziet hij daarin „zugleich eine durch die messianische Sehnsucht der menschlichen Seele bedingte Strömung" (23). Satan wilde „die Erlösung parodieren d. h. er wollte das was er von den Propheten ... über den Messias erfahren hatte, in einer ihm möglichen Art und Weise antizipieren" (24). Die anticipatie wordt gereconstrueerd en uitgebeeld in een orphische parodie met drie bedrijven. Schr. is zich wel bewust dat hij hier de griekse Wijsbegeerte, Godsdienstgeschiedenis en Letterkunde interpreteert „mit anderen Voraussetzungen als die überwiegende Mehrheit der Forscher" (10). Hij geeft toe dat men alle heidense Mysteries „auch ohne Christus und seinen Widersacher" verklaren kan, maar dit ware dan, meent hij, „ohne eine genuine christliche Weltanschauung". Weliswaar loochent Schr. niet dat ook in die niet-christelijke wijsbegeerten en godsdiensten een „providentielle Sendung" verborgen ligt (187); daarom herhaalt hij uitdrukkelijk dat Satan het messianische Selbstbewustsein in het mensdom wel vervalste, maar niet teweeg bracht. Hij parodieerde en bedroog door goochelspel om te trachten nog enigszins het verlossingplan te verijdelen. Al het niet totaal christelijke als satanisch bestempelen, en vooral beweren telkens te kunnen achterhalen welke daemonische bedoeling daarbij in het spel was, zullen velen toch als een echt waagstuk beoordelen. Schr. werd het zelf gewaar: „Es mag sein, dass wir die Einwirkung Satans auf die Gestaltung der Kulturgeschichte Griechenlands doch ein wenig übertrieben haben" (109).

V. van Bulck

John Norman HOLLISTER, *The Shi'a of India*, (*Luzac's Oriental Religious Series*, VIII), London, 1953, 16.5 x 24.5, XIV + 440 blz., 3/3.

Dit boek is een welkome want noodzakelijke aanvulling op het werk van Dr Murray T. TITUS *Indian Islam*, en tevens op de algemene werken over de Shi'a van Dwight M. DONALDSON *The Shi'ite Religion* en van Bernard LEWIS *The Origin of Isma'ilism*. Maar het is veel meer dan dat. Nooit te voren is de historische en religieuse achtergrond van de Shi'a-sekten zo voledig en overzichtelijk behandeld. Onder die sekten worden hier in hoofdzaak de Isma'iliya en de Ithna Ashariya, zowel in hun onderlinge samenhang als in hun oppositie tot de orthodoxie behandeld, maar daarnaast evenzeer de Nizaris, de Bohras en de Khojas. Deze behandeling schenkt diepte aan de geschiedenis en aan de religieuse achtergrond van de muslims in India en aan hun beïnvloeding door het Hindouïsme.

J. H.

Bertold SPULER und Ludwig FORRER, *Orientalistik* III. Teil: *Der Vordere Orient in Islamischer Zeit*, (*Wissenschaftliche Forschungsberichte* Bd. 21), Bern, 1954, 16.5 x 23.5, 248 blz., 23.50 Zw. frs.

Het gebied dat deze bibliographie bestrijkt, is het Midden Oosten samen met Noord-Afrika en muslim-Spanje en daarenboven het gebied van Middel-Azië en van de Wolga dat bewoond wordt door Turks of Perzisch sprekende volkeren. Het betreft alleen de publicaties welke verschenen zijn vlak voor de laatste oorlog en daarna, tussen de jaren 1937 tot heden, een tijd dus, waarin er zeer veel verschenen is, hetgeen tot nu toe nog niet systema-

tisch bij elkaar gezet is. In dit opzicht is dit werk van groot belang voor alle wetenschappelijke arbeid. J. H.

Archbishop ROBERTS S.J., *Black Popes, Authority: Its Use and Abuse*, London, Longmans, Green and Co, 1954, 13 x 19, 139 blz., geb. 8/6.

Over heel de wereld wordt voor het ogenblik het gezagselement in de Roomse Kerk aangevallen. S. heeft vooral op het oog de twee boeken van Paul BLANSHARD „Freedom and Catholic Power" en „Communism, Democracy and Catholic Power". Steunend op tal van echte en onechte documenten tracht deze Amerikaan te bewijzen, dat Rome even vreemd staat tegenover de echte Democratie en „the American way of life" als Moskou. Als Aartsbisschop van Bombay, voorloper dus van de eerste Indische Kardinaal Gracias, en als Hoofdaalmoezenier van de Britse legers in het Oosten heeft hij daadwerkelijk dit beruchte Roomse gezag gedurende jaren uitgeoefend, en in zeer moeilijke omstandigheden. Verder heeft hij heel wat gereisd, heel wat gezien. Van huis uit bewaarde hij zijn Britse humor en zin voor echte democratie. In Indië leerde hij de eenvoud en de eerbied voor het ouderlijke gezag. Als Jezuiet ten slotte werd hij opgeleid in een grote eerbied voor het gezag. Tevens kreeg hij van de stichter van de Jezuietenorde — wat weinigen trouwens weten — een zeer scherp aanvoelen mede voor de gevaren van het gezag, ook van het geestelijk gezag, zoals het in de Kerk en in een Orde wordt beoefend. Het resultaat van deze zeer uitgebreide ervaring is een klein boekje van levenswijsheid, sprankelend van humor, ontstellend soms in zijn oprechtheid en zelfcritiek. Hij is zich terdege ervan bewust, dat zijn opvatting enigszins verschilt van de wijze, waarop in Europa het bisschoppelijk en religieuze gezag wordt beoefend. In het oude werelddeel spelen nog veel te veel feodale en aristocratische invloeden mede uit vroeger eeuwen. Hij wil zijn opvatting van het gezag theologisch funderen op het volledig beleven van Gods Vaderschap. Menselijk gezag is een opdracht van de Vader. Het dringt zich niet op, maar beveelt zich aan in nederigheid en openheid voor de wensen en noden der onderdanen, zoals het ouderlijk gezag. Clericalisme behoort niet tot het wezen van het religieus gezag, maar tot haar zondige verschijning in deze wereld. Het is een uitzonderlijk werkje, dat door iedereen, die gezag bekleedt in naam van de Vader, moet gelezen en overwogen worden. In dergelijke werkjes kan men reeds vermoeden, wat het Oosten voor rijkdom en verdieping aan het R. Katholicisme brengen zal. P. Fransen

P. BLANCHARD, *Sainteté Aujourd'hui*, (*Études Carmélitaines*), Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1954, 14 x 21.5, 194 blz.

Als men de tekenen des tijds weet te verstaan kan men in onze dagen, aldus de schrijver, bij velen een „nostalgie", een soort heimwee naar heiligheid bespeuren. Niet zo zeer is dit op te vatten als een duidelijk omschreven verlangen of scherpe bepaling of vurige wil dan wel als een vaag streven, een weinig bewuste aspiratie naar heiligheid. — Na een inleidend hoofdstuk, waarin met betrekking tot de heiligheid tal van verschijnselen in onze moderne wereld worden gesignaleerd vernemen we in het eerste deel hoe de verhouding is tussen mens en heiligheid, tussen genade en wil, kennis en liefde, God en de „anderen". In het tweede deel passeren enkelen typen de revue als George Bataille, André Gide, Simone Weil, Saint-Exupéry en Charles du Bos met een slotbeschouwing over de noodzaak van de heiligheid. Het geheel draagt wel de duidelijke stempel van godsdienstpsychologie, waarbij geschikte analysen en geestelijke diagnosen, door talrijke citaten gestaafd, het karakter van nauwkeurigheid, objectiviteit en wetenschappelijkheid waarborgen. Bij deze monografie over heiligheid is uiteraard een duidelijke omschrijving van de heiligheid zelf van groot belang. Daarover vindt men ook enkele varianten op blz. 50, 54, 55, 63, 78 en 182. En toch ontbreekt voor deze vraag van primair belang een geheel bevredigend antwoord. En dat is jammer. Waarom — zo vraag ik me af — zijn daartoe Kittel, Bauer, Zorell of andere publicaties niet benut? Ongetwijfeld, — zo komt het me voor — zou dit een meer bovennatuurlijk antwoord op de bovennatuurlijke vraag ten goede zijn gekomen. Waarom zijn bij het onderzoek exclusief franse, en dan nog meestal niet-katholieke, schrijvers benut? Aldus wordt het te zeer een louter franse aangelegenheid en zou de titel: „Zoekers naar heiligheid in het Frankrijk van onzen tijd" de inhoud beter weergeven. Het nu gestelde probleem eist toch wel een meer positieve en universele behandeling.

P. Ploumen

Heinrich JANSEN CRON, *Ehe und Familie durch Christus*, Heidelberg, F. H. Kerle Verlag, 1952, 12 x 19.5, 64 blz., DM 2.40.

Een boekje, dat in nauwe aansluiting met de betreffende teksten van het Nieuwe Testament en de liturgie, ons een bezinning biedt op de verheven geestelijke zin en waarde van het huwelijk en het gezin.

A. van Leeuwen

Peter Lippert, *Liebfrauenminne, Ein Pilgergang durch das Marienleben, zu Bildern alter Meister,* München, Ars Sacra, 1954, 19 x 27, 228 blz., 110 Tiefdruckbilder, in Leinen geb. DM 24.—.

Een fraaie heruitgave van Lipperts overdenkingen bij afbeeldingen van de H. Maagd. Elk van deze meditaties is een schoon gedicht van diepzinnige eenvoud en vroomheid.

Peter Lippert, *Der Mensch zu Gott, Exerzitienvorträge,* München, Ars Sacra, 1954, 14 x 19.5, 368 blz., brosch. DM 9.40, Leinen geb. DM 12.80.

Onder de keurig verzorgde uitgaven van het oeuvre van P. Lippert neemt ook dit boekje een waardige plaats in.

Peter Lippert, *Maria,* (*Pretiosas Margaritas,* V), Ned. vert. door D. U. Fockedey, Steenbrugge, St. Pietersabdij, Brugge-Bussum, Desclée de Brouwer, 1954, 14 x 22, 116 blz., 65 B. frs.

Herbert Thurston S.J., *Ghosts and Poltergeists,* edited by J. H. Crehan S.J., London, Burns Oates, 1953, 14 x 21, X + 210 blz., 16/.

Door een medebroeder gebundeld verschijnen hier, twee jaren na zijn dood, een aantal studies van Pater Thurston, die in vragen van Psychical Research en Spiritisme een belangrijke autoriteit was en blijven zal in zijn werken. Engeland schijnt een eeuwenoude typische voorkeur voor spoken en klopgeesten te hebben. Niet slechts spelen vele vreemde gebeurtenissen zich in dat land af, maar ook een grote hoeveelheid wetenschappelijke litteratuur is van Engelse auteurs (Barret, Andrew Lang, Sitwell, Price) — afgezien nog van de rijke fantastische litteraire productie in de geest van Edgar Allan Poe.

Deze bundel opstellen, waarvan de meeste reeds eerder verschenen in *Studies, The Month* en derg., bespreekt een aantal gevallen van manifestaties van „geesten", als wij die ondefiniëerbare machten zo mogen noemen. De verhalen worden uiterst kritisch op hun betrouwbaarheid getest, en men ontkomt er niet aan, met de auteur vele raadselachtige verschijnselen als werkelijk gebeurd te beschouwen. Uit zeer gevariëerde plaatsen zoals India, Londen, Philadelphia, West Indië, Berlijn enz., en ook uit ver verleden tijden kiest Thurston zijn materiaal. Hij signaleert de typische gemeenschappelijke trekken: het werpen van objecten die de mens wel raken maar niet kwetsen; het lawaai maken op de vreemdste manieren; het vernielen van allerlei huisraad, voedsel, kleding enz.; het doen verdwijnen van voorwerpen en ze onverklaarbaar verplaatsen (penetratio materiae); het spreken en antwoorden op vragen enz. De feiten worden telkens nauwkeurig geregistreerd en alle mogelijke natuurlijke verklaringen worden zorgvuldig overwogen. Er blijft echter bij de meeste dezer verschijnselen een rest die vooralsnog onverklaarbaar is. — Maar helaas geeft Father Thurston dan ook niet meer dan dit. Hij blijft zelfs in gebreke in het klassificeren van de gevallen: de titels der opstellen gaan op uiterlijke kenmerken af. Toch zijn er duidelijk twee hoofdkategorieën waar te nemen: infestationes locorum en infestationes personarum; bij de laatste groep kan de persoon, waaromheen de manifestaties zich concentreren, de rol van slachtoffer of (soms tegelijk) van veroorzaker (hekserij?) vervullen. Juist bij een systematische indeling van deze en vele andere bekende en kritisch onderzochte feiten zou het onderwerp meer gebaat zijn; maar dit kan het werk zijn van een nieuwe studie. Er zou dan ook onderzocht moeten worden, uit welke mogelijke aanleidingen (van morele aard?) de verschijnselen hun aanvang nemen, en vooral ook: hoe zij eindigen en waarom. Het blijkt b.v. dat exorcismen en andere religieuze middelen lang niet altijd zeker succes hebben. Tenslotte zouden de mogelijke verschijningen van overledenen van de „duivelse" (daemonische of diabolische?) infestationes moeten gescheiden worden. En dan kan de theologie zich gaan bezinnen op de heilsbetekenis ook van deze huiveringwekkende feiten van menselijke ervaring.

H. Zwetsloot

Catholica, geïllustreerd encyclopedisch vademecum voor het katholieke leven, (onder hoofdredactie van A. M. Heidt), 's-Gravenhage, N.V. Uitgeversmaatschappij Pax, 1955, 19 x 27, eerste afl.

Jarenlang heeft het bekende *Beknopt Kerkelijk Woordenboek,* in 1938 in groter omvang opnieuw uitgegeven onder de titel *Encyclopaedisch Kerkelijk Woordenboek,* van Pater M. C. Nieuwbarn O.P. tot vraagbaak gediend van een ieder die een korte, maar degelijke verklaring wenste van woorden en termen uit het katholieke leven. Nu dit werk sedert lang uit de handel is, heeft A. M. Heidt de leiding op zich genomen, een nieuw dergelijk woordenboek samen te stellen, waarin op overzichtelijke wijze de verschillende aspecten van het katholieke leven tot gelding komen en dat dus tegemoet komt aan de praktijk van

het katholieke leven. De eerste aflevering is nu verschenen en mijns inziens beantwoordt het hier gebodene (Aalmoes-Amalberga) volledig aan de opzet, nl. om een bruikbaar overzicht te geven van de concrete vormen, waarin de katholieke idee in de ruimste zin van het woord historisch gestalte heeft gekregen en zich in de wereld van vandaag incarneert. Om het werk een zoveel mogelijk synthetisch karakter te geven maakt men een ruim gebruik van samenvattende kaderartikelen, waarin de termen in hun onderling verband behandeld en de verscheiden zaken systematisch bij elkaar zijn gezet. Tot dit doel werken ook mee de talrijke verwijzingen naar samenhangende begrippen. Slechts die Heiligen zijn opgenomen die in het Feest- of Tijdeigen voorkomen of die eigen zijn aan de Nederlandse en Belgische bisdommen. Van de Heiligen van ordes en congregaties zijn zij vermeld, naar wie in deze landen een kerk, klooster of belangrijke vereniging is genoemd. Verder is van de heiligen niet alleen de biographie aangegeven, maar ook de iconographie, verering en folklore. Het werk is rijk geïllustreerd met foto's, tekeningen, kaarten en grafieken, die vooral bedoeld zijn om de tekst te ondersteunen. Een grote schaar van vaklieden waarborgt de degelijkheid van de onderscheiden artikelen, die het aantal van 10.000 bereiken. Ter nadere informatie dient nog, dat Catholica verschijnt in 24 afleveringen van 32 bladzijden. Elke 3 à 4 weken zal een aflevering verschijnen. Het gehele werk zal circa 750 bladzijden of 1500 kolommen tellen. De prijs per afl. bedraagt f 1.50. In deze prijs is het gratis inbinden in een prachtige buckram linnen band inbegrepen. De prijs voor het complete werk zal verhoogd worden tot f 40,—. Wij wensen dit vademecum een ruime verspreiding toe.

P. Grootens

Encyclopaedie van het Katholicisme, onder redactie van Dr E. Hendrix O.E.S.A., J. C. Doensen O.E.S.A., Dr W. Bocxe O.E.S.A., I. Bussum, Paul Brand, 1955, 17 x 25, 942 coll.

Zoals Jakob, bij zijn geboorte, de hiel van zijn tweelingbroertje Ezau vasthield, zo volgt de laatste tijd de ene encyclopaedie van het Katholicisme de andere op. En wij hopen alleen, dat, gezien het kleine afzetgebied van onze Nederlanden en de over het algemeen geringe koopkracht van het lees- en weetgraag publiek, er hier geen strijd om het eerstegeboorterecht uit zal volgen en deze werken niet — om de woorden van een oud schrijver aan te halen — slechts zullen dienen „tot vervollinge der Boek-salen of tot last der Boek-winkels".

De redactie van de encyclopaedie die wij hier aankondigen wordt terzijde gestaan door 75 medewerkers, die de volgende rubrieken bewerken: Ascese en mystiek, beeldende kunsten, biographie, bijbel, christelijke archeologie, godsdienstwetenschappen, hagiographie, hereniging der kerken, jeugdbeweging, katholicisme, kerkelijk recht, kerkelijke aardrijkskunde, bouwkunde en geschiedenis, kerkmuziek, kloostergeschiedenis, letterkunde, levensvormen, liturgie, missiologie, moderne stromingen en secten, onderwijs en opvoeding, orden, pastoraal, patrologie, psychologie, protestantisme, sociologie, theologie, volkskunde en tenslotte wijsbegeerte. Deze rubrieken zijn vanzelfsprekend verspreid over tal van steekwoorden, waardoor de katholieke leek op duidelijke wijze wordt ingelicht omtrent allerlei bijzonderheden van de Kerk en het kerkelijk leven. De bedoeling van de redactie is niet alleen met allerlei wetenswaardigheden het zo dikwijls falende geheugen te hulp te komen, maar ook heldere, bevattelijke uiteenzettingen te geven over kwesties, die de godsdienst in het algemeen of het geloof en innerlijk leven raken of betrekking hebben op de culturele aspecten van het leven. Het eerste deel, dat nu pas verschenen is, omvat de letter A-G. Men vindt er, om maar één zaak te noemen, zeer goede overzichten over het katholieke leven in Amerika, Afrika, België, Duitsland, Frankrijk. Bovendien is dit deel zeer fraai geïllustreerd met foto's en kaarten. Het werk verschijnt in drie delen, ca 500 blz. elk. Prijs per deel bij intekening f 22,50. Na het verschijnen van deel I f 25,—. Elk deel is ook verkrijgbaar in 6 afleveringen à f 3,75. Band en inbinden zijn in de genoemde prijzen berekend.

P. Grootens

Der Grosse Brockhaus, 16. Auflage, Band V (Gp-Iz), Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1954, 17.5 x 25, 796 blz.

Op dezelfde verzorgde wijze als de vorige banden is in Augustus 1954 de vijfde band van der Grosse Brockhaus verschenen. Onder de steekwoorden die voor de lezers van dit tijdschrift van belang kunnen zijn, lichten wij de volgende uit: Grablegung Christi, Grabmal, M. Grabmann (een weinig korte behandeling), Grabtuch Christi, Gral, Granvelle, Gregor, (Pausen en Kerkvaders), Gregorianisches Gesang, R. Guardini, Guelfen und Ghibellinen, Hadewych, Handschrift, A. von Harnack, Haussegnung, M. Heidegger, Heilig (en wat daarmede samenhangt), Heimsuchung Mariä, Heinrich, Heirat, Herz-Jesu-Verehrung, Hieronymus, Himmel, Hugenotten, Humani Generis, Ikone, Inspiration (de katholieke leer hierover had vollediger kunnen weergegeven worden), Islam en Italien.

P. Grootens

QUEL EST LE SENS EXACT DE LA FILIATION DIVINE DANS PS 2, 7?*)

Dans sa recension de mon livre sur „L'Aspect religieux de la royauté israélite" [1]), le R.P. R. DE VAUX O.P. me reproche une „exégèse embarassée" de Ps 2, 7 [2]). Une remarque analogue se retrouve sous la plume d'autres critiques : Mr A. GELIN p. ex. souligne „la difficulté d'une position qu'il est difficile de tenir jusqu'au bout" [3]). Il m'a donc semblé utile de reprendre ici l'état de la question : „Quel est le sens exact de la filiation divine dans Ps 2, 7 ?". On verra alors qu'une prise de position catégorique et simpliste se révèle quasi impossible.

Les interprétations de Ps 2, 7 se partagent en effet en deux groupes principaux, d'après la valeur qu'on attribue au terme *m^e^šîḥô* du verset 2. Si ce terme est censé désigner le roi régnant qui occupe éphémèrement le trône de Juda [4]), les paroles divines peuvent se rapporter à un moment de l'intronisation royale : il s'agirait d'une „génération" métaphorique, c'est-à-dire de l'élévation à la dignité royale [5]). Dans cette hypothèse il faut sous-distinguer. On peut d'abord supposer que l'oracle, dans sa teneur totale, vise un roi judéen historique : toutes les formules du psaume, même les plus grandioses, s'expliqueraient par „l'idéologie royale" courante du „style de cour" ou du „patternism", et seraient dues à „l'extravagance des poètes de cour", telle qu'elle se révèle dans les „psaumes royaux" des Assyro-Babyloniens et de l'Égypte. C'est la position de S. MOWINCKEL [6]), de Hermann GUNKEL [7]), de Hans SCHMIDT [8]), ou de B. D. EERDMANS [9]).

Quelques auteurs nuancent autrement cette première hypothèse. Il s'agit bien toujours d'une „composition passe-partout" en l'honneur d'un roi historique, mais on lui applique une prophétie ancienne (*ḥôq*, qu'on peut rapprocher du *n^e'ûm Yahwèh* de Ps 110) concernant le souverain en tant que tel.

---

*) Rapport présenté au VIIIe Congrès International d'Histoire des Religions (Rome, 17-23 avril 1955).

1) Rome, Institut Biblique Pontifical, 1954, XL-425.

2) *Revue biblique* Oct. 1954, pp. 584-85.

3) *L'Ami du Clergé* 65, 1955, no 7, pp. 100-101.

4) Cfr 1 Sm 9, 6 ; 12, 3 ; 16, 12 ; 24, 7. 11; 26, 16 ; 2 Sm 19, 22 ; 2 Par 6, 42 ; Ps 20, 7; 28, 8 ; 89, 39. 52 ; 132, 10. 17.

5) Cfr Franz DELITZSCH, *Biblischer Kommentar über die Psalmen,* Leipzig, 1894, p. 74 : „Die Zeugung in das königliche Dasein".

6) *Psalmenstudien* II, 184 et III, 80-88.

7) *Einleitung in die Psalmen,* 1928, pp. 140-71 ou *Die Psalmen übersetzt und erklärt,* 1926, pp. 5-10.

8) *Die Psalmen,* Tübingen, 1934, pp. 5-6.

9) *The Hebrew Book of the Psalms,* Leyde, 1947, pp. 99-100.

Le souverain est censé revivre une „situation des temps primitifs" [10]) dans la célébration annuelle de l'intronisation (pendant la fête du Nouvel An). Pour un certain nombre d'exégètes la prophétie ancienne reprise dans le psaume serait la „prophétie de Nathan" (2 Sm 7, 14 ; 1 Par 28, 6), qui amorce l'idéalisation de la lignée de David et aboutira à la théocratie (dans 1 Par 29, 23 Salomon est censé occuper le „trône de Yahweh" lui-même). C'est ce que pense R. KITTEL [11]); c'est l'opinion également de A. PODECHARD, qui estime que Yahweh a „adopté la dynastie" [12]). D'après A. ROBERT „l'auteur de Ps 2 repense la prophétie de Nathan dans un sens expressément messianique" [13]); déjà en 1899 Bern. DUHM (qui attribuait à vrai dire le psaume au temps d'Aristobule I) pouvait écrire : „Sans l'attente messianique le psaume aurait été inconcevable" [14]).

Cette première hypothèse, qui voit dans le terme *mâšiaḥ* un monarque humain (quoique peut-être „théocratique"), constitue, à proprement parler, une réaction contre une autre interprétation, qui applique ce terme au personnage eschatologique du Roi-Messie. Tandis que cette réaction affirme que „le Messie n'est point mentionné dans le psaume 2" [15]), ou qu'il „n'existe aucun psaume concernant le roi messianique" [16]) ou concernant un Messie personnel [17]), d'autres auteurs maintiennent le caractère eschatologique du terme *mâšiaḥ*, p. ex. W. STAERK [18]), T. H. ROBINSON [19]), A. CAUSSE [20]), ou C. A. BRIGGS [21]). Il y a cependant lieu de faire une distinction ultérieure : on a affaire soit à une „relecture", en faveur du Messie, des formules d'intronisation, saluant jadis le roi hiérosolymitain, soit à un hommage direct au Sauveur eschatologique. Dans le premier cas la communauté post-exilienne aurait repris un oracle ancien pour l'appliquer à un Messie des derniers temps : en ce sens H. GRESSMANN aurait raison quand il considère les „psaumes royaux" comme „le sol d'où l'espérance messianique est sortie" [22]). C'est l'opinion p. ex. de Friedrich DELITZSCH : „Tout ce qu'on peut dire avec certitude, c'est ceci : la communauté de l'exil a déjà vu dans

---

10) A. BENTZEN, *Det sakrale Kongedømme*, 1945, p. 43 : „urtidssituation".

11) *Die Psalmen*, 1914, p. 12 : „In dem herrschenden König wird der Erfüller der messianischen Erwartung erhofft, und auf ihn (werden) darum jene messianischen Prädikate übertragen".

12) A. PODECHARD, *Le Psautier* I, Lyon, 1949, p. 16.

13) A. ROBERT, *Considérations sur le messianisme du Ps. II*, dans : *Recherches de Science Religieuse* 39, 1951, 88-98, p. 95.

14) *Die Psalmen*, Freiburg, 1899, p. 6 : „Ohne die messianische Erwartung wäre der Psalm nicht denkbar gewesen".

15) H. SCHMIDT, *l.c.*, p. 9.

16) H. GRESSMANN, dans D. C. SIMPSON, *The Psalmists*, Oxford, 1925, p. 15.

17) R. ANGER, *Vorlesungen über die Geschichte der messianischen Idee*, 1873, p. 74 : „Sonach erscheinen faktisch keine persönlich messianischen Psalmen".

18) *Die Schriften des Alten Testamentes in Auswahl* III, Bd 1, 1911, p. 236 : „reine Zukunftsschau".

19) *The Eschatology of the Psalms*, dans D. C. SIMPSON, *The Psalmists*, p. 99-104.

20) *L'évolution de l'espérance messianique*, 1908, p. 17.

21) *The Psalms*, dans *International Critical Commentary*, 1906-7, p. 13.

22) *Der Messias*, 1929, p. 11-15.

l'Oint des psaumes 132 et 2 le Roi eschatologique" [23]). Dans le second cas les termes employés dans Ps 2 sont à prendre dans un sens plus strict: d'après A. VACCARI le psalmiste parlerait d'une „génération divine", et il songerait à l'origine et à la nature du Roi en question, qui reçoit, précisément en raison de ce qu'il est par naissance, un empire universel. La magnificence, l'universalité et la pérennité de son caractère royal élèveraient l'Oint dont parle le psaume à un niveau dépassant celui d'un roi humain.

Il va sans dire que les deux vues sur le messianisme du Ps 2, qu'on pourrait appeler, l'une celle du „messianisme monarchique" [24]) ou „royal" (I. ENGNELL), et l'autre celle du „messianisme eschatologique", comportent une foule de nuances, où il est de fait malaisé de se faire une opinion. Il faut également se souvenir que l'identité des termes employés ou des „motifs" ne constitue pas une preuve de l'identité totale et complète des conceptions sous-jacentes: „Quand deux hommes disent la même chose, ce n'est pas la même chose" [25]). La „Gestalt" de la conception totale influe fortement sur les détails.

L'exégèse complète des paroles *b^eni 'attâh 'ᵃni hayyôm y^elid^etikhâ* doit tenir compte des distinctions établies plus haut.

Dans la première perspective (s'il s'agit d'un souverain humain), ces paroles doivent être comprises comme une formule d'adoption [26]), et partant dans une acception métaphorique. La détermination de temps *hayyôm* semble se rapporter au moment de l'onction plutôt qu'à la naissance physique [27]). L'idée d'une filiation physique du roi vis-à-vis du dieu national est absolument inconcevable dans l'Israël yahwiste, pensent à bon droit H. GUNKEL [28]), R. KITTEL [29]), A. WEISER [30]) ou Gerhard VON RAD [31]). Il faut donc admettre l'explication formulée par Hans SCHMIDT: „Le roi entre dans les droits d'un enfant physique" [32]) ou par Edouard KÖNIG: „Aujourd'hui Je t'ai établi dans une relation de fils à mon égard" [33]). Tout comme le peuple [34]) le roi

---

[23]) *Messianische Weissagungen*, 1899², p. 13: „Sicher behaupten lässt sich (nur) dies, dass schon die Gemeinde der Exilszeit unter dem Gottgesalbten in Ps 132 und Ps 2 den König der Endzeit verstanden hat".

[24]) W. STAERK, *Lyrik*, Göttingen, 1920, pp. 249-50.

[25]) A. WEISER, *Die Psalmen*, 1950, p. 70: „Wenn zwei dasselbe sagen, ist es nicht dasselbe".

[26]) A. WEISER, *l.c.*, p. 69: „Sohneserklärung". Cfr Os 1, 4; 2, 1-4; Jo 19, 25-27; *Code d'Hammurabi* § 170-171 et 192.

[27]) B. D. EERDMANS, *l.c.*, p. 97: „The King was transplanted in the holy sphere of God on the day of his anointment".

[28]) H. GUNKEL, *Die Psalmen übersetzt*, p. 9.

[29]) R. KITTEL, *l.c.*, p. 11.

[30]) A. WEISER, *l.c.*, p. 69.

[31]) *Das judäische Königsritual*, dans *Theologische Literaturzeitung* 72, 1947, pp. 211-216, en particulier p. 214.

[32]) H. SCHMIDT, *l.c.*, p. 5: „Einsetzung in das Recht eines leiblichen Kindes".

[33]) Ed. KÖNIG, dans *Theologie und Glaube* 25, 1933, 265-72, p. 271: „Heute habe ich dich in die Sohnesbeziehung zu mir gesetzt".

[34]) Cfr Ex 4, 22; Deut. 14, 1; 32, 18; Os 2, 1; 11, 1; Is 1, 2; 30, 1. 9; 43, 6; Jér. 3, 14. 19.

est „fils de Dieu" au sens figuré ou moral [35]), et en aucune façon au sens „métaphysique" ou „physique".

Les parallèles orientaux qu'on invoque volontiers [36]) doivent être mis en oeuvre avec beaucoup de circonspection ; nulle part il ne peut s'agir d'une reprise en bloc [37]). Ce qui plus est, dans mon étude sur „L'Aspect religieux de la royauté israélite", je crois avoir montré qu'il faut nuancer à l'extrême l'opinion quasi universelle qu'exprime Fr. NÖTSCHER dans son commentaire sur les psaumes : „La fiction de la descendance charnelle du roi à l'égard de la divinité se retrouve chez les Pharaons et chez les souverains de la Mésopotamie (Gudéa, Hammurabi, Sethos I, Ramsès II)" [38]). L'examen des textes assyro-babyloniens ou sumériens me fait entrevoir les conclusions suivantes. Dès l'époque „proto-sumérienne" (vers 2500 av. J.C.) des relations de parenté sont censées exister entre les souverains et les dieux : on connaît les expressions „nourri du lait de la déesse" [39]), „engendré par la déesse" [40]), „fils de la déesse" [41]), „objet de l'amour paternel de la divinité" [42]), etc. D'après René LABAT il s'agit d'une „naissance mystique" [43]); S. MOWINCKEL exclut à bon droit le sens „littéralement métaphysique" [44]). Les formules semblent néanmoins impliquer plus qu'une sollicitude hyperbolique de la part d'un dieu à l'égard de la naissance physique naturelle ; la naissance royale ne se résume pas à un cas spécial, privilégié si l'on veut, de la providence maternelle de la déesse-mère. Quelques textes semblent bien aller dans cette direction, tel le cylindre B de Gudéa : „Ta mère est Ninsun, la mère qui engendre une génération pure, et qui aime sa descendance" [45]). Mais très souvent il s'agit d'une intervention providentielle s'étendant à toute la vie du souverain. L'accumulation d'images similaires trahit le caractère métaphorique de la filiation divine. Ainsi en est-il, vraisemblablement, de la prière d'Assurbanipal : „Je suis Assurbanipal, ton *serviteur*, celui que tes mains ont formé, que sans père et sans mère, ô Reine, tu as élevé jusqu'à l'âge d'homme" [46]). Le terme *serviteur* n'implique guère un „esclavage", mais plutôt une consécration religieuse. Ce qui importe

---

[35]) Cfr Ps 89, 28 ; 2 Sm 7, 14 = 1 Par 17, 13.

[36]) H. GUNKEL, *Die Psalmen*, Göttingen, 1926, pp. 6-7.

[37]) Un contradicteur à Rome a défendu la thèse selon laquelle le messianisme biblique dériverait en droite ligne du „messianisme" égyptien. Il semble extrêmement malaisé de démontrer une affirmation aussi massive.

[38]) Fr. NÖTSCHER, *Echter Bibel*, Würzburg, 1947, p. 7 : „Die Fiktion der leiblichen Abstammung von der Gottheit findet sich bei Pharaonen und Herrschern des Zweistromlandes (Gudea, Hammurabi, Sethos I, Ramses II").

[39]) Cfr F. THUREAU-DANGIN, *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften* (*SAK*), Leipzig, 1907, p. 35 : Entemena de Lagash ; ib. pp. 19 ; 21; 23 ; 25 ; 27: Eannatum.

[40]) *SAK*, p. 109 : Gudéa ; ib., p. 195 : Shulgi.

[41]) *SAK*, p. 221 : Il Sin-gashid d'Uruk ; ib., p. 201 : Amarsin.

[42]) H. ZIMMERN, *Sumerische Kultlieder aus altbabylonischer Zeit*, Berlin, 1912-13, 199 : Lipit-Ishtar d'Isin.

[43]) R. LABAT, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939, p. 53.

[44]) S. MOWINCKEL, *Han som kommer*, 1951, p. 33.

[45]) *SAK* 140-141: Cylindre B de Gudéa 23, 19-20.

[46]) St. LANGDON, *Oxford Cuneiform Texts*, VI, 1927, 73.

dans la mention de la filiation divine, ce n'est pas la signification physique, mais bien davantage le côté affectif de ces relations familiales intimes. Un oracle de la part de Nabû console Asarhaddon : „Ne crains point, Asarhaddon, c'est moi ton Seigneur qui te parle : l'armature de ton coeur je la fortifie *comme si* j'étais (le *kima* comparatif distingue autant qu'il unit) ta mère qui t'a donné la vie" [47]). On peut même aller jusqu'à suggérer que la filiation divine du roi mésopotamien constitue parfois une image concrète pour décrire un statut juridique. La déesse, dont le roi se prétend le fils, coïncidant en pratique assez souvent avec la déesse-mère de la ville, c'est à ce titre que cette divinité-mère „crée" le souverain de la ville : ainsi un roi de la IIe dynastie d'Isin, Adad-pal-idinna, se nomme-t-il le „fils de Nin-isin-na" (la „souveraine d'Isin") [48]).

Bien que l'investiture juridique trouve son expression dans l'image concrète de la filiation divine, cette dernière continue néanmoins à être décrite dans des termes parfois très réalistes. Sous la description concrète il y a lieu de déceler l'allégorisation d'une vérité qui nous paraît purement juridique, mais qui, aux yeux des habitants de la Mésopotamie, devait sembler éminemment sainte et concrète, à savoir la participation „fonctionnelle" de la royauté divine. C'est uniquement en se souvenant des infinies possibilités de l'allégorie, qu'on peut comprendre l'audace des images, comme celle qui présente la déesse-mère sous les traits d'une vache sacrée nourrissant son veau : „Tu étais petit", dit Nabû à Assurbanipal, „lorsque je te confiai à la Reine de Ninive ; tu étais un faible enfant, lorsque tu t'assis dans le giron de la Reine de Ninive. Des quatre mamelles, qui se trouvaient sur ta bouche, à deux tu tétais, dans deux tu cachais ton visage" [49]). Manifestement l'oracle passe de la représentation d'une mère humaine à celle d'une vache sacrée. Mais cette incohérence ne fait que mieux ressortir que toutes les images n'ont qu'un seul but, celui notamment de décrire le caractère fonctionnel du roi, instrument de choix des dieux.

En connexion avec le texte assyrien que je viens de citer, il faut encore rappeler la conjecture bien connue de H. Torscyner (Tur-Sinai), adoptée par Gunkel, d'après laquelle il faudrait changer le début de Ps 2, 7 *'ᵃsappᵉrâh 'él ḥôq YHWH* en *'ôsifᵉkhá 'êl ḥéqi,* „je t'ai pris dans mon giron" [50]). Cette correction, beaucoup plus plausible que certaines autres proposées en relation avec le psaume 2 [51]), bien qu'elle ne trouve aucun appui

---

47) G. Contenau, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens,* Paris, 1940, p. 127.

48) A. Poebel, dans *Archiv für Religionswissenschaft* 1928, p. 103.

49) K. M. Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergang Niniveh's,* Leipzig, 1916, p. 348. — En Egypte la même image de la vache sacrée se retrouve ; cfr H. Frankfort, *Kingship and the Gods, A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature,* Chicago, 1948, p. 174 : „Thy mother is the Great Wild Cow .... with the two pendulous breasts. She will suckle thee, she will not wean thee". La déesse Hathor, sous les traits d'une vache, est censée nourrir le roi nouveau-né (sur les reliefs de Luxor et de Deir-el-Bahri).

50) *Debir* 2, p. 75. — H. Gressmann, *Der Messias,* pp. 8-9, préfère lire *'āsaftīw 'el ḥéqi ;* et C. North, dans *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 1932, p. 277 lit *'āsaftikhā.*

51) C'est du folklore de la critique textuelle que relève la conjecture proposée naguère par

dans les versions anciennes, est intéressante parce qu'elle souligne, elle aussi, le caractère „adoptif" de la filiation entrevue. Bien que „le sein de Yahweh" ne soit jamais mentionné dans le texte original de la Bible [52]), on peut rapprocher, tout en remarquant qu'il ne s'agit pas d'adultes, le parallèle de Ruth 4, 16 ou la naissance *ᶜal birkêʸ* dans Gen. 30, 3-6 ; 48, 12 ; 50, 23.

Si l'on compare la formule „aujourd'hui Je t'ai engendré" au style de cour non-israélite, on constate deux choses. D'abord, il est extrêmement malaisé de reconnaître dans ces paroles que le roi est sans plus „le fils corporel du dieu", comme paraphrasait naguère D. Nielsen [53]). En outre l'expression, même si elle provient de ce „style de cour" étranger, s'est transformée en Israël, et s'est dépouillée de toute trace de divinisation proprement dite (qui irait plus loin qu'une identification fonctionnelle dans le culte ou qu'une instrumentalité aussi poussée qu'on voudra dans la communication de la „bénédiction" divine). Dans mon livre j'ai parlé de Ps 2, 7, non pour en faire l'exégèse complète ou pour l'envisager en relation avec le messianisme (ce n'était pas là le sujet de mon ouvrage, comme je l'ai clairement expliqué dans l'introduction), mais pour montrer que ce texte, à supposer qu'on prenne le *mâšiaḥ* du verset 2 pour le roi régnant, ne saurait en démontrer la divinité. La distance entre Dieu et le roi est toujours très nettement maintenue [54]).

Néanmoins j'ai ajouté dans mon livre un paragraphe, dans lequel je posais une question, subsidiaire à mon point de vue, mais incontestablement importante : l'exégèse de Ps 2, 7 n'a-t-elle rien à gagner en s'inspirant de la tradition juive et chrétienne ? Cette question nous ramène à la seconde alternative de la discussion présente, celle qui tient compte d'une „relecture" ou d'une composition originale se rapportant au Messie eschatologique. Pour la tradition juive on peut signaler l'interprétation messianique des Psaumes de Salomon 17, 26 (citant Ps 2, 9), du *midrash tehillim* [55]), du traité *Sukkah* col. 52a, du *Zohar* I, fol. 119a), du 4e livre d'Esdras 7, 28 ; 13, 32, 37, 52 [56]).

J. Coppens, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 12 (1935), p. 324-25. En dépit des règles usuelles de la science conjecturale, cet auteur veut découvrir „une mention du Messie" (*mašiaḥ*) dans le *wᵉgilu* du verset 11b, dû à l'accumulation, dans un seul mot, de trois lectures erronées (le *mem* devenant *wᵉg-*, *šin* étant lu *yod*, et *ḥeth* dégénérant en *lamed*).

[52]) On m'a objecté que la conjecture de Tur-Sinai est parfaitement confirmée par la littérature égyptienne, qui parle plusieurs fois du „sein" ou du „ventre" des divinités. C'est bien possible ; mais cela n'empêche pas que l'expression n'est jamais employée dans la Bible en relation avec le Dieu national d'Israël. On n'a pas le droit de supposer que la censure des éditeurs postérieurs ait supprimé cette conception (tout comme elle n'a pas supprimé la „parèdre" féminine de Yahweh, ainsi qu'on le suggère dans certains milieux).

[53]) Dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 1912, p. 589 : „der leibliche Sohn des Gottes".

[54]) J. Hempel, *Gott und Mensch im Alten Testament*, Stuttgart, 1936², p. 175 : „Deutlich bleibt der Abstand gewährt zwischen dem Gott . . . . und dem König".

[55]) Ed. A. Wünsche, Trêves, 1892, p. 26.

[56]) Cfr A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, II, p. 716; ou J. Brierre-Narbonne, *Les prophéties messianiques de l'Ancien Testament dans la littérature juive*, Paris, 1933, pp. 12-13.

Dans la tradition chrétienne on peut citer Act. 4, 25 ; 13, 33 ; Hébr. 1, 5 ; 5, 5, et un imposant cortège de Pères de l'Eglise. Il est à coup sûr hasardeux de lire la croyance néo-testamentaire au sujet du ,,Christ du Seigneur'' (Lc 2, 26) dans les textes de l'Ancien Testament : comme l'a montré J. DUPONT, le Nouveau Testament s'est emparé de notre passage, et l'a chargé de ses propres conceptions christologiques 57).

Un certain nombre d'auteurs modernes se déclarera néanmoins d'accord avec J. M. P. SMITH quand il appelle le psaume 2 ,,le plus sûrement messianique des psaumes'' 58). A leurs yeux ceci ne ressort pas, en premier lieu, de la formule *b^eni 'attâh*, qui reste vague et dont la suppression préconisée par GUNKEL, HAUPT ou PODECHARD, pour des raisons métriques, ne crée guère de difficultés ; mais surtout des mots *'^ani hayyôm y^elid^etikhâ*. Cette formule d'adoption-légitimation présente en Israël un caractère tellement inaccoutumé, elle dénote une telle transcendance, qu'on a peine à s'imaginer qu'elle pourrait être attribuée à un souverain humain 59). Contre GUNKEL G. DAHL fait valoir : ,,L'exégèse de Gunkel est forcée. L'argument qu'il tire de la filiation divine dans d'autres religions est affaibli par le fait qu'il concède qu'une telle croyance ne pouvait affecter une forme exactement identique en Israël'' 60). Il est à remarquer qu'aucun des grands rois, ni David, ni Salomon, ni Josias, n'est décrit dans des termes aussi solennels, du moins si l'on s'en tient aux textes dans leur teneur actuelle : l'hypothèse d'une transformation radicale, par la revision ,,deutéronomiste'', de la tradition israélite expose forcément à des interprétations subjectives.

L'usage du verbe *yâlad* pour le père (comme l'arabe *walada* ou le grec *gennaô*) semble se rapporter toujours, dans la Bible, à une paternité physique vis-à-vis d'un individu humain 61). En outre, en dehors de Ps 2, 7, il n'est jamais question d'une génération active de Dieu à l'égard d'un individu bien déterminé 62). On peut donc légitimement conclure que les paroles de Ps 2, 7 se trouvent absolument isolées dans l'Ancien Testament. Il faut par conséquent supposer qu'elles insistent plutôt sur une naissance proprement dite : il ne s'agit plus d'une image, comme quand Dieu est censé ,,enfanter la terre et le monde'' (Ps 90, 2), ou de traces indéniables d'une adoption (comme dans Jér. 3, 19 : ,,Tu m'appelleras mon père''), mais d'une filiation véritable. Il semble donc plausible de supposer que le Psautier post-

---

57) J. DUPONT O.S.B., *Filius meus es tu. L'interprétation de Ps 2, 7 dans le Nouveau Testament*, dans *Rech. Sc. Rel.* 35 (1948), pp. 522-43.

58) *The Religion of the Psalms*, 1922, p. 22 : ,,The most definitely messianic of the psalms''.

59) O. HAPPEL, *Aus Gottes Wort*, dans *Theolog.-prakt. Quartalschrift* 16 (1906), pp. 133-42 : ,,Die Situation ist in der Tat für irgend einen historischen König zu gross''.

60) *Messianic Expectations in the Psalter*, dans *Journ. Bibl. Liter.* 57 (1938), 1-12, p. 11: ,,Gunkel's exegesis is forced. His reference to the divine sonship in other religions is weakened by his admission that such a belief was not possible in quite the same form in Israel''.

61) Cfr Nombr. 11, 12 ; Prov. 17, 21; 23, 22. 24.

62) Dans Is 66, 9 Yahweh ,,fait naître'', en ,,ouvrant le sein de la mère'' ; Deut. 32, 18 a un sens nettement métaphorique, puisqu'il s'agit de la collectivité du peuple élu.

exilien ait conçu l'expression de Ps 2, 7 comme la légitimation du Roi-Messie sur la base d'une transcendance mystérieuse, même par rapport au roi humain, voire au roi davidique : même ce dernier tend à disparaître derrière le Consommateur eschatologique.

„Il faut certes supposer un développement considérable de l'idée contenue en germe ... ou même une transformation de l'idée de filiation divine, lorsqu'elle est appliquée au Messie", écrit J. M. LAGRANGE [63]). En outre, ajoute le même exégète, „ce serait sortir de l'exégèse littérale de la pensée de l'auteur que d'en faire l'application à la naissance temporelle, à la résurrection ou à la génération éternelle de Jésus-Christ". Il est clair que l'interprétation néo-testamentaire accentue l'idée de la filiation divine du Messie ; en songeant au baptême du Christ [64]), à sa transfiguration [65]), à sa résurrection [66]), ou à son entrée dans la gloire céleste, elle déborde manifestement le sens de Ps 2, 7 *ex mente auctoris*, et doit être appelée „théologique" plutôt qu' „exégétique". Mais d'autre part cette application au Christ de la vieille catégorie royale de l'adoption-légitimation se fonde sur la base irrécusable de la génération relativement transcendante du Messie, déjà entrevue et conçue dans une pureté assez nette par ceux qui ont assigné une place à notre oracle dans le psautier canonique d'après l'exil. Ainsi notre psaume, tout en accentuant au possible l'idée de la filiation divine du Messie (c'est plus qu'une métaphore ou un choix, c'est une détermination de nature), „est cependant loin de marquer le terme du développement théologique. Il est probable que la dernière étape sera franchie par suite de la fusion de l'idée sapientielle et du messianisme classique" [67]).

Devant une telle abondance d'exégèses, l'on comprend que je n'ai pas voulu me prononcer catégoriquement pour une seule d'entre elles. Mon argumentation valait *ad hominem* contre ceux qui voudraient tirer de Ps 2, 7 une preuve irréfragable de la divinisation des rois dans l'ambiance du Yahwisme. Les cercles yahwistes, auxquels nous devons, sinon la composition originale, du moins la „relecture" du psaume, étaient à coup sûr absolument hostiles à une telle divinisation, même si on restreint celle-ci à une indication du rôle joué par le roi dans le culte ou à son caractère fonctionnel de médiateur entre ses sujets et le dieu national. Tout bien pesé, nous maintenons donc le caractère eschatologique du messianisme contenu dans le psaume, du moins si l'on s'en tient au texte tel qu'il apparaît dans „le livre des Psaumes" (en laissant donc de côté les antécédents lointains de la tradition orale, voire l'arrière-fond „cananéen" du style de cour).

Louvain J. DE FRAINE, S.J.

---

[63]) *Revue biblique* 1905, pp. 39-58, *Notes sur le messianisme des psaumes* ; voir p. 43.
[64]) J. DUPONT, *art. cit.*, p. 526 : Mc 1, 11; Lc 3, 22 ; Saint JUSTIN, *Dial.* 88, 8 ; 103, 6.
[65]) Cfr Mc 9, 2-8.
[66]) J. DUPONT, *art. cit.*, p. 535 : Act. 13, 33 = Act. 2, 36 = Rom. 1, 4.
[67]) A. ROBERT, *art. cit.* (cfr n. 13), p. 95.

GOD IN HET DIEPST VAN DE GEDACHTE
DE IMAGO-DEI-LEER VAN SINT AUGUSTINUS

Wanneer men, bij een onderzoek naar AUGUSTINUS' uitwerking van het in de patristiek zo belangrijke thema ,,homo imago Dei", zich niet beperkt tot die klassieke bron, welke het werk *De Trinitate* is, maar zijn belangstelling uitstrekt tot zelfs de kleinste echo's, die het thema in AUGUSTINUS' gehele oeuvre heeft achtergelaten, dan ontkomt men aanvankelijk niet aan de indruk, met twee heterogene doctrines te doen te hebben. De eerste, zo heeft M. J. Serge DE LAUGIER DE BEAURECUEIL, O.P., opgemerkt, is moreel-mystiek gekleurd, concentreert zich rond de mens en ontwikkelt zich voornamelijk in een context van exegetisch commentaar op het scheppingsverhaal; de tweede, speculatief-ontologisch, meer structuuranalyse dan ascese beogend, staat in functie van een Triniteitstheologie en gebruikt het schriftuurgegeven slechts als uitgangspunt. De eerste beschouwingswijze vindt men kris kras door de werken van AUGUSTINUS, in preken en tractaten en bijbelcommentaren; van de laatste visie vindt men de bijna exclusieve neerslag in het gelegenheidswerk *De Trinitate* [1]).

Het is wellicht PETRUS LOMBARDUS, die DE BEAURECUEIL deze dualiteit in AUGUSTINUS deed opmerken. Deze immers, geheel Augustijns van inspiratie, behandelt een eerste maal het beeld van God in verband met de H. Drievuldigheid, een tweede keer spreekt hij erover in zijn verhandeling over de schepping van de mens [2]).

De auteurs evenwel, die zich expliciet tot taak gesteld hadden de augustijnse leer van de imago Dei weer te geven, beperkten tot op heden vrijwel al hun aandacht tot *De Trinitate*, met wellicht hier en daar een snelle illustrerende verwijzing naar enkele andere teksten [3]). En zelfs waar er ruimer geput werd uit de andere werken, werden de vondsten zorgvuldig ingevlochten

---

[1]) SERGE DE LAUGIER DE BEAURECUEIL, O.P.: *L'homme image de Dieu selon Saint Thomas d'Aquin.* Etudes et Rech. Ottawa, cahier VIII, 1952, p. 48-60. cfr. ook E. DINKLER: *Der adamitische Mensch bei Augustin.* Teildruck, Dissert. Univ. Heidelberg, 1932, Stuttgart, p. 66.

[2]) P. LOMBARDUS: *Sententiarum Libri IV,* Parisiis, ap. C. Guillard, 1548, Lib. I, dist. III, pag. 7 en p. 9; Lib. II, dist. XVI, p. 149.

[3]) Dikwijls laat zich de omgrensde belangstelling reeds aflezen uit de titels der studies zelf: FR. DE PAULE BLACHÈRE: *La Trinité dans les Créatures.* Revue August. t. II, 1903, p. 114-123 en p. 219-233. CH. BOYER, S.J.: *L'image de la Trinité. Synthèse de la pensée augustinienne.* Gregorianum, XXVII, 1946, p. 173-199 en p. 333-352. Het bekende werk van M. SCHMAUS heet: *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus.* Münsterische Beitr. z. Theol., 1927, p. XXV-431. R. TREMBLAY, O.P.: *La Théorie psychologique de la Trinité chez saint Augustin.* Etudes et Rech. Ottawa, VIII, 1952, p. 83-110. TH. HUIJBERS, O.S.C.: *Het beeld van God in de ziel volgens St. Augustinus' „De Trinitate".* Augustiniana,

in een geheel, dat geïnspireerd was op *De Trinitate* en aldus vaak aangepast in functie van haar nieuwe omgeving.

Enkelen betrokken ook deze al te verwaarloosde teksten in hun belangstelling, zoals A. GARDEIL, E. GILSON, en onlangs G. B. LADNER en H. SOMERS [4]). Tegenover deze waardevolle studies willen deze bladzijden meer de continuïteit benadrukken tussen de niet-trinitarische teksten en de doctrine, ontwikkeld in *De Trinitate*. Er is immers bij AUGUSTINUS hier geen sprake van twee totaal heterogene beschouwingen. Is het psychologisch al zeer onwaarschijnlijk, dat een ernstig denkend mens als AUGUSTINUS er aangaande één bepaald punt twee absoluut verschillende visies op na kan houden, een nauwkeurig onderzoek van de teksten toont aan, dat er een grote eenheid bestaat tussen alle beschouwingen, waarin AUGUSTINUS het imago-thema benadrukt. Een geheel van reeds gevormde voorstellingswijzen en gedachten omtrent het beeld Gods stond hem noodzakelijkerwijze voor de geest op het moment, dat hij zich uitdrukkelijk ging wijden aan een studie over de imago en haar analogische bruikbaarheid in verband met het Triniteitsmysterie. In een eerste deel willen wij daarom trachten, ons bewustzijn te laden met dezelfde opvattingen aangaande het wezen van de menselijke geest als AUGUSTINUS, opdat, wanneer we in een tweede deel de reeds vaker bestudeerde trinitarische imago-gedachte opnieuw benaderen, in ons zo zuiver mogelijk dezelfde ideeënassociaties ontstaan als bij de schrijver van *De Trinitate*. Vele standpunten zijn mogelijk bij deze studie. Wij bpalen ons tot het anthropologische, in de overtuiging wederom, hiermee AUGUSTINUS' grootste belangstelling bij zijn eigen studie te benaderen.

I. DE DOCTRINE BUITEN „DE TRINITATE"

De schepping van de menselijke ziel: „Nulla interposita natura"

De tekst van het bijbels scheppingsverhaal is, zo niet het enige, dan toch een zeer voornaam uitgangspunt geweest voor de ontwikkeling van AUGUSTINUS' anthropologie. Wanneer men de teksten van zijn commentaren op dit verhaal, voor zover zij betrekking hebben op het imagothema, naast elkaar bestudeert, dan valt een, blijkbaar technische, term dadelijk op. De verhouding tussen het met rede begaafde schepsel en zijn Schepper wordt na-

---

II, 1952, p. 88-107 ; 205-229. Waar de pretentie niet verder gaat dan de naam van de studies te kennen geeft, is zulk een beperking ipso facto geen beperking meer, maar gewettigde specialisatie. Ons thema evenwel is dan door zulke publicaties niet uitgeput.

[4]) A. G. GARDEIL, O.P. : *La structure de l'âme et l'expérience mystique*. Paris, 1927. 2 vol. E. GILSON : *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris, 1949[3]. Hij kent uiteraard de scheppingsleer van Augustinus, maar in zijn hoofdstuk „L'image de Dieu", p. 279-292, beperkt hij zich tot De Trinit. G. B. LADNER : *St Augustine's Conception of the Reformation of Man to the Image of God*. Augustinus Magister, Paris 1954, vol. II, p. 867-878. Zeer goede studie van de niet-trinitarische teksten ! H. SOMERS, S.J. : *Image de Dieu et illumination divine. Sources historiques et élaboration augustinienne*. Aug. Magist. Paris, 1954, vol. I, p. 451-462.

melijk getypeerd met de uitdrukking : nulla interposita natura, nulla interposita substantia, nulla creatura interposita of interiecta [5]). De verklaring van deze aanvankelijk raadselachtige term dient gezocht te worden in het geheel van AUGUSTINUS' scheppingsgedachte. Het lijdt geen twijfel, of het plotiniaans schema stond hem hierbij voor ogen, met zijn πρόοδος en zijn ἐπιστροφή. Hij onderscheidt in het scheppingsgebeuren een dubbel moment. In een eerste moment is het schepsel in een stadium van informitas, imperfectio, materia (ook het geestelijk schepsel ![6]), waaruit het dan door Gods revocatio tevoorschijn geroepen zal worden tot volkomenheid, tot concreet zijn. Het tweede moment is dat van de revocatio. De creaturen wenden zich tot hun Schepper, het Woord, zegt AUGUSTINUS, dat hun vorm verleent en, daar het zelf volmaakte Godsgelijkenis en Godsbeeld is, hun ieder op hun eigen wijze de gestalte en de glans van de Godsgelijkenis meedeelt [7]). In deze vorming of totstandkoming-in-eigenlijke-zin is er echter een onderscheid tussen geestelijke en stoffelijke wezens. Terwijl de redelijke wezens, ter verkrijging van hun concrete zijnswijze, zich tot hun Schepper wenden zonder meer, conversio ad Creatorem, is er bij de stoffelijke wezens sprake van een conversio ad specien, niet onmiddellijk en rechtstreeks ad Creatorem. De vooraf in het Verbum geconcipieerde scheppingsidee aangaande deze stoffelijke creaturen werd eerst ter kennis gebracht van de creatura intellectualis, de engelenwereld; de corporele wezens ontstonden dan door toewending tot hun in het geestelijk schepsel uitgedrukte species. Bij hen is er dus een onrechtstreekse, middellijke conversio ad Creatorem ; tussen hen en de Schepper staat de geestelijke geschapen natuur, zij zijn geschapen „natura interposita" [8]).

Bepalen wij nu onze aandacht uitsluitend tot de geestelijke wezens. De menselijke ziel deelt in de conditie van de engelenwereld, niet als zou ook zij een intermediaire rol spelen bij de totstandkoming van de stofdingen [9]), maar omdat ook zij uiteindelijk wordt wat zij is door een zich toewenden tot de vormende Schepper. De formatio is van Godswege een rechtstreekse oproep tot zijn geestelijk schepsel, Hij *roept* het werkelijk in zijn volwaardig bestaan. Van de zijde van de geschapen geest zelf is de formatio veel meer dan louter het bestaan of de zijnsact toebedeeld krijgen. Het hem kenmerkende, eigen bestaan is een God toegewend bestaan, een van nature uit God aan-

---

5) cfr. *Gen. ad Lit.* impf. liber, XVI, 59 ; ook *Lib. 83 Quaest.*, q. 51, 2 ; *de Trin.*, XI, 5, 8.

6) Materia spiritalis voor de geestelijke wezens in hun moment van ongevormdheid, materia corporalis voor de stoffelijke schepselen.

7) cfr. *De Vera Rel.*, XLIV, 81-82.

8) Zo wordt bij PLOTINUS de NOUS geconstitueerd door toewending tot de Ene, de PSYCHE door toewending tot de NOUS, de HYLE door toewending tot de PSYCHE. Cfr. BRÉHIER, *Philosophie de Plotin*, Paris, 1948², ch. IV : Les Processions. Voor de ἐπιστροφή, zie P. AUBIN, *„L'image" chez Plotin*. Rech. Sc. Rel. t. XLI, 1953, p. 348-379, vooral 363 vv.

9) Over de bemiddelende rol van de engelen bij de schepping laat AUGUSTINUS zich later minimiserend uit : áls zij intermediair zijn, dan is hun taak zeker niet van ingrijpender betekenis dan die van de tuinier bij het totstandkomen van bomen en vruchten. *De Civ. Dei*, XII, 24. AUGUSTINUS neemt hier uitdrukkelijk stelling tegenover de „Platonici".

kleven (formari inhaerendo Creatori [10]). Geestelijk *beantwoordt* hij Gods wekroep ten leven. Zijn conversio, wezenlijke, z'n natuur constituerende Godstendenz, is initiële en wezenlijke, ontologische kennis. *Worden* en dus ook *zijn* is voor het spirituele wezen : kennen, en wel primordiaal : God kennen. Als geest wordt hij tot het bestaan geroepen, Gods scheppingsact ten zijnen opzichte is illuminatio. Duidelijk wordt de situatie van de geest tegenover de stof getekend in de volgende passages : ... et propterea *hoc est ei fieri quod est agnoscere Verbum Dei per quod fit*. Nam si diceretur „et sic est factum", et postea subinferretur „et fecit Deus" quasi primum factum intelligeretur in cognitione rationalis creaturae (engelen) ac deinde in aliqua creatura quae rationalis non esset ; quia vero *et ista* (óók deze, evenals de engelen) rationalis creatura est, *et ipsa* eadem agnitione perfecta est (zoals de engelen) [11]). Elders heet het : Ergo iste spiritus ad imaginem Dei nullo dubitante factus accipitur in quo est intelligentia veritatis : *haeret enim veritati nulla interposita creatura* [12]). Deze gedachte komt op meer dan een plaats terug. We stellen er ons evenwel mee tevreden nog één plaats aan te halen, waar AUGUSTINUS een belangrijke tussenbemerking maakt [13]). De tekst luidt als volgt : ... *ad* ipsam tamen similitudinem (nl. het Verbum) omnia non facta sint, sed sola substantia rationalis ; quare omnia *per* ipsam, sed *ad* ipsam non omnia [14]). Rationalis itaque substantia et per ipsam facta est et ad ipsam : non enim est natura interposita. Quandoquidem mens humana — quod non sentit nisi cum purissima et beatissima est — nulli cohaeret nisi ipsi veritati ... En inderdaad, deze de geest constituerende conversio is zowel ontologische gegevenheid als ethische opdracht. De geest is op God gepolariseerd en moet zich op God polariseren. Het is de taak van het spirituele wezen, zich na zijn formatie in dezelfde richting te vervolmaken, zijn „forma", het Verbum, na te volgen, die immers steeds de Vader aankleeft (... imitatur Verbi formam semper Patri cohaerentis) [15]). Aldus beantwoordend aan zijn wezen, groeit de geest in Godsgelijkenis, nadert hij God in steeds groter kennis en liefde, in volhardende en immer vorderende conversio. Inhaerere Creatori, agnoscere Deum is zijn gegeven mogelijkheid en zijn opdracht. Vrij moet hij die opdracht verwerkelijken, als vrije geest heeft hij de mogelijkheid zowel van een appropinquare als van een recedere, van een intenser similitudo als van een zondige dissimilitudo [16]).

---

[10]) cfr. *De Gen. ad Lit.* I, 4, 9. Het meest essentiële van AUGUSTINUS' opvattingen omtrent het scheppingsgebeuren vindt men in *De Gen. ad Lit.* III, 20, 31.

[11]) *De Gen. ad Lit.* III, 20, 31. AUGUSTINUS ziet in zijn exegese van de oude latijnse vertaling van Genesis I zijn scheppingsopvatting verankerd in de tekst : deze heeft een drieledige formule voor het scheppingsbericht van de stoffelijke wezens (dixit Deus fiat .... et fecit Deus .... et factum est ita), een tweeledige formule voor de schepping van het licht en de mens, dat is, aldus AUGUSTINUS, van de engelen en de menselijke ziel. Deze kennen geen intermediair bij hun schepping.

[12]) *Lib. 83 Quaest.* q. 51, 2.

[13]) *De Gen. ad Lit. impf.* XVI, 56 ; cfr. ook *De Vera Rel.* XLIV, 81-82. Over de conversio en het nulla interiecta natura is nog sprake in *Confess.* XIII, 2-4 en *De Trin.* XI, 5, 8.

[14]) Aldus leest *C.S.E.L.* Sommige MSS : non nisi anima.

[15]) *Gen. ad Lit.* I, 4, 9.

[16]) Voor appropinquare en recedere, similitudo en dissimilitudo in verband met het

Vatten wij dit alles nog eens samen, dan krijgen we het volgende beeld. In de werkelijkheid, die de schepping is, valt een moment van vervreemding, van gescheiden zijn van God te onderkennen, waardoor het schepsel tendeert naar het niet, en een moment van ening, van binding, van naar-God-toe-zijn. Deze verbondenheid met God is het, die de wezens in hun zijn constitueert en bepaalt. In het stoffelijke manifesteert zich deze tendentie als een gerichtheid op de geest, in het geestelijke is zij een rechtstreeks betrokken zijn op God. En wel áls geest, in een begrijpend tenderen. Deze kennis en dit heenreiken zijn niet aan de reeds bestaande geest toegevoegd : fieri is hier agnoscere Verbum per quod fit [17]). Maar de ontologie is tevens ethica, waar sprake is van de geest, ontologie ,,engagée". Zelf dient de geest het scheppingsgebaar van God te voltooien, te verlengen. De totale perfectie werd niet opgedrongen, er is een mogelijkheid van weigering van zijn wezensopdracht, van zijn wezen. Gods revocatio riep hem vanuit de materia spiritalis tot het bestaan als geest : dit was de inzet van de conversio, de grondslag, noodzakelijk voor het geestelijk bestaan ; de volkomen toewending, uiteindelijke vervolmaking bewerkend, moet hij zelf verwezenlijken door progressieve opgang, door steeds grotere toenadering, door steeds intenser gelijkheid in kennis en liefde.

We zijn nog niet nader ingegaan op het beeldbegrip zelf. Wel stipten we reeds aan, dat alles vorm en gestalte ontleent aan het Woord, dat zelf volmaakte Godsgelijkenis en Godsbeeld is. Zo deelt ieder schepsel op de hem eigen wijze in deze Godsgelijkenis. Op de hem eigen wijze. Er is dus een scala, en op de bovenste trede staat wel de geest. Alleen hij is imago te noemen; de stoffelijke schepselen zijn slechts vestigia Dei. Want ook bij AUGUSTINUS is er verschil tussen imago en similitudo. Wel verwerpt hij uitdrukkelijk de opinie van hen, die menen dat de similitudo gereserveerd is voor de toestand van de mens bij de verrijzenis uit de doden. Hoe zou de mens dan vooraf imago genoemd kunnen worden, daar imago zonder similitudo immers niet denkbaar is [18]) ! Het verschil tussen imago en similitudo

---

imagothema, cfr. *Enar. in Ps.* XCIV, 2. Deze passage vertoont verrassende parallelen met een preek van AMBROSIUS, *De Isaac vel Anima,* 8, 79, welke AUGUSTINUS bijgewoond zou hebben en die van Plotiniaanse inspiratie is. Dit volgens P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin.* Paris 1950, p. 106 en p. 123. cfr. ook *De Civ. Dei* IX, 16, met het commentaar van P. HENRY, S.J. : *Augustine and Plotinus.* Journal of Theol. St., vol. XXXVIII, 1937, p. 13 vv. Van dezelfde : *Plotin et l'Occident.* Spicilegium Sacrum Lov. XV, 1934, p. 107 vv.

[17]) Ook GUARDINI ziet een onderscheid tussen de scheppingsact aangaande stoffelijke wezens en die aangaande de geest : Das unpersönliche, Lebloses wie Lebendiges, schafft Gott einfachhin, als unmittelbares Objekt seines Wollens. Die Person kann und will er nicht so schaffen, weil es sinnlos wäre. Er schafft sie durch einen Akt, der ihre Würde vorwegnimmt und ebendamit begründet, nämlich durch Anruf. Die Dinge entstehen aus Gottes Befehl, die Person aus seinem Anruf. R. GUARDINI, *Welt und Person.* Würzburg, 1950, p. 113. Cfr. GARDEIL, *o.c.*, vol. I, p. 176 : .... Connaître, pour lui, c'est être. .... Un esprit .... ne se crée pas par un coup de toute-puissance quelconque .... mais à coup d'illuminations objectives ....

[18]) *Gen. a. Lit. impf.* XVI, 62. Dit is aan zijn onvoltooid gebleven werk toegevoegd in

is echter hierin gelegen, dat imago een relatio originis insluit tegenover een prototype. Er is daar niet alleen overeenkomst, similitudo, maar een zekere onmiddellijke voortkomst, een onmiddellijk gemodeleerd zijn naar. Si alter ex altero natus non est, nullus eorum imago alterius dici potest [19]). Aan deze voorwaarde voldoet de geest ten overstaan van God in alle opzichten : hij is immers nulla interposita substantia ab ipsa veritate formata [20]), zonder intermediair. De similitudo, vereist voor iedere imago, bezit de geest reeds met betrekking tot God door het feit, dat hij schepsel is, maar bovendien door zijn wezenlijke imitatio Verbi semper Patri inhaerentis. Toch is de mens niet het beeld slechts van het goddelijk Woord met uitsluiting van de Vader en de H. Geest ; een veronderstelling, die op zich al genegeerd moet worden, gezien de volstrekte gelijkheid van de drie Personen (alleen de onderlinge relaties zijn „uitsluitend"), en die AUGUSTINUS bovendien, zonder nadere toelichting, elimineert : de zegswijze „ad imaginem Dei" moet ons niet in de waan brengen, dat de mens slechts imago Imaginis (d.i. Verbi, Filii) is ; sed ad ipsius Trinitatis imaginem factus est homo [21]). Als argument geeft hij dan soms het meervoud „faciamus" van de gewijde tekst [22]). Meer woorden heeft AUGUSTINUS niet besteed aan deze schijnbare antinomie, verdere speculatie zij dus ook hier achterwege gelaten.

Het beeld Gods en de zondeval

AUGUSTINUS' grootste interesse ging uit naar de ethische zijde van het Godsbeeld. Imago Dei zijn vraagt van de mens een stellingname, die de mens vrij kan beamen of weigeren.

Het heeft geruime tijd geduurd, alvorens AUGUSTINUS zelf al de logische implicaties van zijn eigen leer scherp inzag. Concreet als hij dacht, zag hij in de zondige aversio, als tegengesteld aan de vormende conversio, tevens het verlies van het Godsbeeld. Deze conclusie kan men bij AUGUSTINUS wellicht toeschrijven aan zijn sterk morele, parenetische instelling. Hij was zielzorger. Niet alleen in zijn preken maar ook in zijn leerstellige geschriften kon hij zich aanvankelijk maar moeilijk voorstellen, hoe een zondig mens beeld van God kon zijn, hoe deze nog de daartoe nodige Godsgelijkenis zou kunnen bezitten. Bij de zondeval verloor de mens dan ook de imago, besloot AUGUSTINUS spontaan. Eerst later, wanneer de psychologische structuur van de imago meer en meer zijn aandacht trekt, concludeert hij tot het aanwezig

---

426-427. Zie *Retr.* I, 18. Bij IRENAEUS is imago natuurlijke, similitudo bovennatuurlijke Godsgelijkenis. Zie MERKI, O.S.B. Ὁμοίωσις Θεῷ. *Von der Platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa.* Paradosis, Bnd VII, Freiburg 1952, p. 45. Voor ORIGENES : ibid., p. 61.

[19]) *Gen. a. Lit. impf.* XVI, 57. Zie ook *Quaest. de Heptat.*, de Deut. V, 4 ; *Lib. 83 Quaest.*, q. 74, alwaar de vergelijking met de twee eieren : volkomen gelijk, maar geen imago van elkaar.

[20]) *Lib. 83 Quaest.* q. 51, 2.

[21]) *G. a. Lit. impf.* XVI, 61 (later bijgevoegd door AUGUSTINUS. Zie nota 18).

[22]) Zie bv. *De Vera Rel.* 44, 81; *G. a. L.* impf. XVI, 59 ; *Enar. in Ps.* XXXII², 16 ; *Sermo* 90, 10.

zijn ook in de zondaar van het Godsbeeld : het Godsbeeld is onverwoestbaar, inherent aan de geest ; het kan slechts geschonden, bezoedeld worden. Klaar en duidelijk is alle aarzeling overwonnen in *De Spiritu et Littera*, een werk van rond 412 : ... (imago Dei) quam non penitus impietas aboleverat ; nam remanserat utique id quod anima hominis nisi rationalis esse non potest [23]. Dit „rationalis" connoteert het morele en het religieuze, zoals uit de contekst blijkt, die spreekt over het kennen van de natuurwet. Eenzelfde gedachte staat uitgedrukt in *De Civitate Dei :* ... non in eo tamen penitus extincta est quaedam velut scintilla rationis, in qua factus est ad imaginem Dei. Ipse itaque animae humanae mentem dedit, ubi ratio et intelligentia ... qua sit scientiae *capax* atque doctrinae et *habilis* perceptioni veritatis et amoris boni, qua *capacitate* hauriat sapientiam. Aldus, zo gaat de tekst verder, is de mens in staat, de deugden te beoefenen en zich te richten op het hoogste goed. De passage vervolgt : Quod etsi non faciat (zelfs bij de zondaar dus), ipsa talium bonorum *capacitas* in natura rationali divinitus instituta, quantum sit boni ... quis competenter ... cogitat ?

Deze ontwikkeling in de imago-doctrine is van bijzonder belang. We stellen niet alleen het feit vast, dat AUGUSTINUS, op een bepaald tijdstip in zijn leven, van gedachte veranderd is. Bovenal doen ons de geciteerde plaatsen getuigen zijn van een eerste onderscheiding tussen de *praesupposita* van het Godverbonden leven en *dit leven zelf*, tussen een capacitas en haar verwerkelijking. Een bijzonder begrip van „natuur" breekt zich hier baan, als een restbegrip. Natuur was geen uitgangspunt, geen basisnotie, maar het is hetgeen overbleef, de rest, het armzalig overschot van wat eens door God rijk en vol als gemeenschap met Hem was ontworpen en bedoeld. Anderzijds is

---

[23]) Een chronologisch overzicht van de ontwikkeling van AUGUSTINUS' inzicht omtrent imago en zonde geeft het volgende beeld : *Lib. 83 Quaest.* q. 51, 1: amittere (anno 388-395). *Lib. 83 Quaest.* q. 67: signaculo imaginis amisso. *Enar. in Ps.* 4, 7: peccando corrupit (anno 392). *Contra Adim.* 5, 1: (imago Dei) de homine antequam peccaret .... ; amisisse (anno 394). *En. in Ps.* XXXII², 16 : inclinando se ad peccatum decoloravit eam (395-405). *Gen. ad Lit.* III, 19, 29 : delicto veterasceret .... (405). *Gen. ad Lit.* VI, 27, 37-38 : amisit .... perdidit Adam (408). *Enar. in Ps.* 75, 3 : perturbasti .... exterminasti .... (411-412). *En. in Ps.* 66, 4 : in tenebris remanet .... (412). DE SPIRITU ET LITTERA, 28, 48 : *non omnimodo deletum .... non penitus impietas aboleverat ....* (412). *Tr. in Epist. Joan.* VIII, 6 : detererent .... quodam modo flammam intelligentiae extinguerent .... (413). *Tr. in Joan.* XL, 9 : detritum errore .... (413). *Sermo* 90, 10 : obsolefacta .... attrita .... (412-416). *En. in Ps.* XXIX², 2 : perimit vel deterit et .... obsolefacit .... (ZARB gaf bij deze Ps. als datum 392 ; na 10 jaar, in 1945, verbeterde hij : 414-415. Men vraagt zich af, of deze verbetering juist is, gezien vanuit ons thema.) *En. in Ps.* 70, 6 : utinam non amittamus .... (ZARB : 414-415 ; RONDET 418). *De Civ. Dei,* XXII, 24, 2 : non penitus extincta scintilla rationis in qua factus ad imaginem Dei .... (rond 423). *De Gratia et Lib. Arb.* 13, 25 : .... hanc naturam (nl. ad imaginem Dei) cum impiis et infidelibus nobis communem .... (426). *Retr.* I, 26 (op *Lib. 83 Q.* q. 51, 1): non ita accipiendum quasi totum amiserit quod habebat imaginis Dei .... (426-427). *Retr.* II, 24 (op *De Gen. ad Lit.* VI, 27, 38): non sic accipiendum est tamquam in eo nulla remanserit .... (426-427). Na dit défilé van teksten klinken de woorden van P. GARDEIL wel enigszins bevreemdend : Saint Augustin a toujours affirmé avec la plus grande énergie la persistance de l'image de Dieu dans l'âme pécheresse .... ; van *Retract.* II, 24, 2 zegt hij : .... en mettant au point ce mot qui lui avait échappé dans le De Gen. ad Litt. VI. *o.c.* I. p. 208, 210.

het juist wegens deze rest, dat de betrekkingen-in-liefde met God hersteld kunnen worden: de ondanks alles volhardende illuminatio van God, welke de menselijke geest qua talis constitueert, is de aanloop van en biedt de mogelijkheidsvoorwaarde voor de totale illuminatio, waardoor de mens „particeps Dei" wordt [24]). Bij de bespreking van het imago-thema in *De Trinitate* zullen we nog nader ingaan op deze capacitas, waarvan AUGUSTINUS hier spreekt. De band, die ook de zondaar nog met God bindt, is het blote feit, dat hij „rationalis" blijft, dat de zonde niet een vernietiging van de geest meebracht. Geest zijn betekent kennen: allereerst, hoe dan ook, God, zijn Schepper kennen door zijn initiële conversio tot Hem; verder ook kennen in meer algemene zin: de natuurwet, het goede, de waarheid. Gods illuminatie is het die deze bovenzinnelijke kennis fundeert en die daardoor de geest als geest in stand houdt. Intussen gaat de zonde niet zonder meer aan het beeld Gods voorbij. Wanneer de geest de opgave van zijn wezen niet beaamt en zich afwendt van de bron van zijn licht en zijn zijn, schrompelt toch op de een of andere wijze zijn kennis met haar Godomvattende spankracht samen tot louter pragmatisch en profaan kennen. Het was zijn taak, geplaatst als hij was in een middenpositie (medius locus), „haerere superiori" [25]), kennend en beminnend God aan te hangen: door zich in aversio van God neer te buigen tot de tijdelijke zaken wordt de mens het dier welhaast gelijk. Streeftermen en termen van intellectuele aard wisselen elkaar af in de beschrijving van die zondige staat. De aversio is zowel cupiditas als verduistering (tenebrescere) [26]).

Voor wie aandachtig deze beschouwingen van Sint AUGUSTINUS leest, maakt zich ongetwijfeld langzaam een zekere tegenspraak los uit zijn affirmaties. Enerzijds tast de zonde de met het wezen van de geest zelf gegeven Godskennis niet aan, anderzijds kennen en bestreven de zondaars God niet meer. Deze twee schijnbaar tegengestelde affirmaties wijzen nu reeds op een tweevoudige Godskennis, probleem, waar inderdaad AUGUSTINUS in zijn *De Trinitate* zijn volle aandacht aan zal wijden.

Herstel van de imago na de zondeval

Het herstel van de imago Dei wordt door AUGUSTINUS niet gezien als een redemptio, maar als een weer vernieuwd doen opvlammen van de aangetaste oorspronkelijke Godskennis. Het meest tekenend zijn wel de volgende regels uit *De Gen. ad Lit.*: Sicut enim post lapsum peccati homo *in agnitione Dei* renovatur secundum imaginem eius qui creavit eum, ita *in ipsa agnitione* creatus est, antequam delicto veterasceret, unde rursum *in eadem agnitione* renovaretur [27]). Zonder de minste aarzeling plaatst AUGUSTINUS zich ter-

---

[24]) Natuurlijke en bovennatuurlijke kennis liggen hier in één lijn. Geheel de illuminatio is onverschuldigde Godsgave. Zie *Confess.* XIII, 2-4.

[25]) *En. in Ps.* 145, 5.

[26]) Cfr. *Tr. in Epist. Joan.* VIII, 6.

[27]) *De Gen. ad Lit.* III, 20, 32.

stond op specifiek christelijk standpunt, waar hij houdt, dat het herstel voor de mens niet mogelijk was vanuit zijn louter natuurlijke krachten. Zich vanuit zijn aversio weer tot God wenden in een conversio, het is Godsgave; de mens ontvangt de gaafheid van het Godsbeeld terug, hij herovert het niet naar believen. Het herstel van Godswege werd gebracht door de Renovator [28]. Dat deze het goddelijk Verbum was, paste wonderwel in het neoplatoons scheppingsbeeld van AUGUSTINUS: Ipse ad eam venit *Reformator*, qui erat eius ante *formator*, quia per Verbum facta sunt omnia, et per Verbum impressa est haec imago [29]. Niet duidelijk werkt AUGUSTINUS in dit verband de betekenis van de incarnatie uit. Waarschijnlijk was zijn gedachte wel deze, dat door de zondeval en zijn gevolgen de menselijke kennis dusdanig ontgeestelijkt was, dusdanig op het stoffelijke gericht, dat een Godsrevelatie in het vlees zelf nodig was, opdat de mens, in het geloof, „naar de Waarheid zou wandelen" [30].

Uitvoeriger is AUGUSTINUS in zijn beschrijving van de reformatio in haar moreel-ascetische implicaties. De vernieuwing van de imago geschiedt immers niet dan met onze medewerking. De voornaamste activiteit, die de mens in het dagelijks conversio-proces moet opbrengen, is een „Sammlung", een „Recueillement", een inkeer in zichzelf. Het is een lievelingsgedachte van AUGUSTINUS: libenter tamen in eo sermone demoror, quo admonetur anima ne se ultra quam necessitas cogit refundat in sensus, sed ab his potius ad seipsam colligat; hij zou er nog wel wat uitvoeriger op in willen gaan, maar voor het ogenblik beperkt hij zich tot dit éne: ... quasi tibi praecipio ut nihil aliud agerem quam redderer mihi cui maxime me debeo atque ita Deo fieri. ... Quod omnino fieri non potest nisi ad eius reformamur imaginem ... Deze activiteit is tevens rust: Hac autem actione nihil mihi videtur operosius et nihil est cessationi similius; het is het werk van de genade: nec tamen eam (actionem) suscipere aut implere animus potest nisi eo ipso adiuvante cui redditur [31]. Heel het geestelijk leven wordt aldus samengevat in de formules: se revocare ab exterioribus ad interiora; colligere ad teipsum; cognosce teipsum. De conversio wordt dus door de mens gerealiseerd door een inversio, een inkeer. Dit volgt uit AUGUSTINUS' opvatting omtrent ontstaan en wezen van de geest, zoals we die boven zagen. Als de menselijke geest geconstitueerd is door Godskennis en Godsbestreving, dan is het colligere ad teip-

---

28) *De Gen. ad Lit.* I, 5, 10: nisi eo adiuvante ....; cfr. *De Quant. Anim.* 28, 55.

29) *Enar. in Ps.* XXXII³, 16; cfr. ook: *Tr. in Joan.* XL, 9.

30) *De Civ. Dei,* XI, 2: Sed quia mens cui ratio et intelligentia naturaliter inest, vitiis quibusdam tenebrosis et veteribus invalida est non solum ad inhaerendum fruendo sed etiam ad perferendum incommutabile lumen: donec de die in diem renovata atque sanata fiat tantae felicitatis capax, fide primum fuerat imbuenda atque purganda. In qua ut fidentius ambularet ad veritatem, ipsa Veritas Deus Deique Filius homine assumpto .... eamque constituit atque fundavit fidem. Wij beweren geenszins, dat dit de volledige Christologie is van AUGUSTINUS. Wel is dit zijn Christologie in verband met ons thema.

31) *De Quant. Anim.* 28, 55. *Retract.* I, 8, handhaaft en verduidelijkt deze tekst: dit redderer mihi is redderer Deo. Cfr. *Tr. in Joan.* 23, 10: Si enim tu ipse a te longe es, Deo propinquare unde potes? Ook in het tiende boek van de Confessiones, geheel gewijd aan het geheugen, de memoria, vindt men menige formulering van deze gedachte. Het is het onderwerp tevens van de lange bespiegelingen in *De Trinitate,* boek VIII-XV.

sum of, zoals *De Trinitate* het bij voorkeur noemt, het cognosce teipsum, een noodzakelijke voorwaarde voor het hervinden van God, voor de conversio na het herstel. Door in zichzelf te treden zal men God vinden, Hij is inderdaad intimior intimo meo [32]).

In een gestaag opgaan in dit Godzoekende leven kan het zelfs gebeuren dat de geest — helaas al te kortstondig — doorstoot tot boven zichzelf, in een spiritali quodam contactu ad illam incommutabilem lucem [33]). Weer niet uit eigen kracht, maar ipso adjuvante, of, sterker nog: modo quodam suo etiam supra se.... rapitur [34]). Maar deze extasen behoren tot de uitzonderingen; in het gewone leven speelt, na de zondeval, het duistere geloof een allervoornaamste rol. Het geloof is fides convertens animas, zegt AUGUSTINUS met de Psalmist [35]). Het komt niet alleen ons gebrek aan inzicht en kennis te hulp, maar richt ons, waar wij dreigden af te glijden, weer op God. Alleen het facie ad faciem, eindfase voor de imago, maakt deze hulp overbodig, daar de ziel dan blijvend bevestigd is in God.

In al onze tot hier toe onderzochte teksten was er ter nauwernood sprake van de H. Drievuldigheid. Er zijn wel enkele plaatsen — buiten zijn standaardwerk over dit heilig mysterie — waar AUGUSTINUS imago Dei en Trinitas met elkaar in verband brengt [36]). Deze passages staan evenwel slechts in verwijderd verband met de in zijn exegetische werken ontwikkelde doctrine, en tegenover zijn *De Trinitate* staan ze hoogstens in potentiële betrekking. Het is dan ook voldoende verantwoord, een bespreking van deze teksten achterwege te laten. Wel is het volgende de moeite waard overwogen te worden. Spaarzaam zijn de specifiek trinitarische beschouwingen omtrent de imago, die buiten het kader van *De Trinitate* doorgesijpeld zijn in AUGUSTINUS' dagelijkse preken, commentaren, brieven, polemieken en andere publicaties. Het feit dat, anderzijds, in *De Trinitate* overduidelijke trekken van zijn elders ontwikkelde leer aan te wijzen zijn, en dat déze leer niet verankerd ligt in één werk, maar als een constante aangetroffen wordt dwars door het oeuvre van AUGUSTINUS heen, bewijst eens te meer het belang van deze niet-trinitarische visie. Dit is zeker AUGUSTINUS' meest vertrouwde, meest eigene leer. Mogen de oorspronkelijke trinitarische speculaties in het

---

32) Andere teksten zeggen schijnbaar het tegenovergestelde. Zo bv. *Enar. in Ps.* CIII[4], 2: .... erigunt mentem ipsam suam, non ad se, sed ad artificem suum et ad lumen unde sunt .... Het is dezelfde schijnbare tegenstrijdigheid als bij sommige geestelijke schrijvers. Cfr. Le Vénérable F. M. P. LIBERMANN: ne vous penchez pas sur vous-même, en anderzijds: ne sortez jamais de vous-même. *Notes et Documents*, Paris, 1930-1941, 13 vol., passim.

33) *Sermo* 52, 6, 16.

34) *Gen. ad Lit.* XII, 31, 59.

35) *De Spir. et Lit.* 28, 48 en Psalm 18, 8. Over de zuiverende rol van het geloof, dat de mens van het stoffelijke aftrekt: *Epist.* CXX, 2, 12; *Sermo* 52, 6, 16; *Epist.* 242.

36) Deze teksten zijn: *Epist.* XI, 3; *De Gen. ad Lit.* I, 5, 11; ibid. I, 8, 14; *Lib. 83 Quaest.* q. 18; *Confess.* 13, 11, 12 (vanaf hier heeft de *imago* zijn belangstelling, tegenover de *vestigia* en de meer universele trinitarische analogieën van de voorafgaande teksten); *Sermo* 52, 9 + 10; *Tr. in Joan.* 23, 11; *Epist.* 169, 1 + 2; *De Civ. Dei* 8, 10; ibid. 11, 27 + 28 (deze laatste tekst sluit nauw aan bij *De Trinitate*).

domein van een Drievuldigheidstheologie uiterst kostbaar zijn, voor AUGUSTINUS' anthropologie zullen de belangrijkste besluiten liggen in de lijn of het verlengde van wat we reeds ontdekten over de menselijke geest als imago Dei, over zijn constitutieve betrokkenheid op God en over de invloed van de zonde.

II. HOMO IMAGO DEI IN „DE TRINITATE"

Het verdient ongetwijfeld de voorkeur, bij een studie van AUGUSTINUS' werk, geleidelijk met hem mee te denken en de evolutie van een inzicht te volgen in dezelfde orde als waarin deze bij de auteur gerijpt en neergeschreven is. Een combinatie van teksten, door AUGUSTINUS zelf ontworpen, staat uiteraard dichter bij de objectieve weergave van zijn ideeën dan een — zo gauw zelfstandig en onafhankelijk — mengen en samenvoegen van passages uit de verschillende boeken. Daar tegenover staat echter, dat AUGUSTINUS progressief-concentrisch denkt, en dat de uitgave van een boek in zijn dagen nog niet die herhaalde retouchering vereiste, zonder welke nu geen enkele publicatie zou kunnen verschijnen. Bepaalde redeneringen, die niet naar wens verlopen, worden in zijn werk, in casu in *De Trinitate,* in een volgende beschouwing hernomen met meer helderheid. Andere gedachtenconstructies werden begonnen, maar niet geheel voltooid. Een handhaven van de via inventionis zou bij de weergave allerwaarschijnlijkst de helderheid schaden. Wij stellen er ons daarom hier mee tevreden, synthetisch de samenhang van het geheel weer te geven, in de hoop, aldus een overzicht van de door AUGUSTINUS broksgewijze verworven resultaten te vergemakkelijken.

De capacitas Dei

Gegeven de transcenderende onvatbaarheid van God, en gegeven het feit van het imago-Dei-zijn van de mens, is het vanzelfsprekend, dat men het Mysterie van de H. Drievuldigheid enigszins inzichtelijk tracht te maken vanuit de imago. Welnu, de mens is imago qua geestelijk wezen, en de geest is in wezen, ontologisch: gespannenheid op God in kennis en streving. Op een of andere wijze moet zich in deze geest een trinaire structuur aftekenen, een zwakke weergave van de H. Drieëenheid. Vanzelfsprekend was AUGUSTINUS, bij zijn onderzoek in het beeld, zich bewust van wat Schrift en vier eeuwen traditie en theologische reflectie leerden omtrent het Trinitaire prototype. Niettemin — en dit is een van de grote verdiensten van zijn *De Trinitate* — wist hij zich voor gekunsteldheid te behoeden en kwam hij tot conclusies en bevindingen van diepe, reële waarde en waarheid.

Wij signaleerden boven [37]) een schijnbare tegenspraak in de imagodoctrine, tot hiertoe ontwikkeld. Is het gewone dagelijkse leven van velen niet een weerlegging van de bewering, dat de menselijke geest in wezen Godskennis en Godsliefde is? Hoe deze antinomie op te lossen?

---

[37]) Zie p. 364.

Beginnen wij ons onderzoek midden in AUGUSTINUS' analyses, in het veertiende boek, daar waar hij het probleem van de imago en de zonde(val) aansnijdt. Zoals de onsterfelijke ziel in staat van zonde dood genoemd wordt, aldus AUGUSTINUUS, zo kan ook de rede of het verstand (ratio vel intellectus) in haar verdoofd zijn; maar altijd blijft de ziel redelijk of verstandelijk. Hoe afgesleten (obsoleta), verduisterd of misvormd het Godsbeeld ook weze, het *is* en *blijft* er niet minder om dan wanneer het helder en schoon is. Want altijd heeft de menselijke ziel de mogelijkheid in zich, haar God te begrijpen en te beschouwen, en dat vanaf het eerste ogenblik van haar bestaan [38]). De menselijke geest, resultante van Gods scheppende revocatio, werd door een ontologische geestelijke conversio tot zijn Schepper geconstitueerd. Het ligt niet in de macht van enig schepsel, zichzelf volledig te niet te doen, en ofschoon het geestelijk schepsel de opdracht, uitgedrukt in zijn wezen, vrij moet beamen om aldus zijn perfectio te bereiken, ligt een *totale* aversio, die hem zou reduceren tot de toestand van materia spiritualis, van ongevormdheid, niet binnen de hem geschonken mogelijkheden. Misere, stulte vivit [39]), maar dan toch *vivit* bij een dergelijke *aversio*, en in zijn wezen blijft tenslotte nog altijd een onvervreemdbaar minimum aan *conversio* op God, dus ook een minimum aan Godskennis, over [40]). Hij blijft geest, en zo blijft hem niet slechts de mogelijkheid van kennis, maar daadwerkelijke kennis.

Het veertiende boek begint eigenlijk pas bij het achtste hoofdstuk, litterair zowel als logisch [41]). AUGUSTINUS gaat aanstonds in op onze moeilijkheid, in een zeer pregnante formulering: ... prius mens in seipsa consideranda est *antequam sit particeps Dei*, et in ea reperienda est imago Dei. Diximus enim eam etsi amissa Dei participatione obsoletam atque deformem, Dei tamen imaginem permanere. *Eo quippe ipso* imago eius est *quo eius capax est eiusque particeps esse potest*; quod tam magnum bonum nisi per hoc quod imago eius est non potest [42]). Geen spoor van de vroegere aarzeling in deze rustige distinctie tussen aanvaarde en nog niet aanvaarde opdracht, tussen particeps en capax Dei. Capax Dei is het stadium van de ziel, die (nog) niet beantwoordt

---

[38]) Quamvis ratio vel intellectus nunc in ea sit sopitus nunc parvus nunc magnus appareat, numquam nisi rationalis et intellectualis est anima humana, ac per hoc si secundum hoc facta est ad imaginem Dei quod *uti* ratione atque intellectu *ad intelligendum et conspiciendum Deum potest*, profecto ab initio quo esse coepit ista tam magna et mira natura, sive ita obsoleta sit haec imago ut pene nulla sit, sive obscura atque deformis, sive clara et pulchra sit, semper est. *De Trin.* XIV, 4, 6.

[39]) *De Gen. ad Lit.* I, 5, 10.

[40]) Zie E. VON IVÁNKA: *Die unmittelbare Gotteserkenntnis als Grundlage des natürlichen Erkennens und als Ziel des übernatürlichen Strebens bei Augustin.* Scholastik, t. XIII, 1938, p. 521-543. Over de blijvende conversio schrijft hij: .... es muss von allem Anfang an und in unverlierbar wesentlicher Weise, ein a k t u e l l e s Hingerichtetsein auf Gott sein, das zwar missleitet, irregedeutet, verdeckt und entstellt werden kann, aber doch als solches nie aufhört, weil mit seinem Aufhören zugleich das Wesen der Seele sich verflüchtete. p. 533.

[41]) Nunc vero ad eam pervenimus disputationem ubi principale mentis humanae quo novit Deum vel potest nosse, considerandum concepimus, ut in eo reperiamus imaginem Dei. *Trin.* XIV, 8, 11. Dit sluit aan bij het dertiende boek, dat de scientia behandelde, waartegenover hier de sapientia.

[42]) *Trin.* XIV, 8, 11.

aan de levensmogelijkheden in gemeenschap met God, waartoe de Schepper de uitnodiging in het wezen van de geest heeft verankerd. Particeps Dei duidt op het stadium van beaming van Gods uitnodiging-in-het-eigen-wezen, van verwerkelijking van de goddelijke roeping. Het beeld Gods, behorend tot de natuur van de mens, maakt de genadeorde, van menselijk standpunt bezien, mogelijk. God kan geen steen tot het bovennatuurlijk leven roepen, maar slechts de mens, omdat deze naar Zijn beeld is geschapen, omdat de menselijke geest geconstitueerd is als een eerste Ansatz voor de volledige Godsverbondenheid [42a]). De latere theologie zal soms een onderscheid maken tussen een bovennatuur en een gefingeerde louter natuurlijke basis, waarop deze bovennatuur als een superstructuur zou zijn opgetrokken. De enige orde, waarvan AUGUSTINUS spreekt, is de bovennatuurlijke, de concrete orde; de twee stadia, die hij onderscheidt, komen overeen met de distinctie tussen *gratia* oblata en *gratia* accepta [43]). Het capax Dei is dus meer dan louter lege mogelijkheid, maar draagt inchoatieve verwerkelijking in zich, is inchoatief reeds particeps Dei, omdat de geest, door zijn essentiële conversio, „ein subsistierender Akt der Liebe zu Gott" is [44]). De participatio Dei in eigenlijke zin is slechts het ingaan op en doorzetten van deze basistoewending, is slechts het zich daadwerkelijk meer en meer bewust worden van en een zich steeds intenser toewenden tot de in zichzelf *aanwezige* God. Zo is deze wezenlijke Godsverbondenheid (semper in Deo, non semper cum illo) ondanks alle afgekeerdheid de mogelijkheidsvoorwaarde voor de bekering [45]). Niet als een vreemdeling ontmoet de mens God in de bekering, maar hij herkent Hem, herinnert zich Hem.

God nu, altijd aanwezig in de menselijke geest, manifesteert zich in de aversio in zijn kwaliteit van Licht. Sed commemoratur ut convertatur ad Dominum tamquam ad eam lucem qua etiam cum ab illo averteretur quodam modo tangebatur. Nam hinc est quod etiam impii cogitant aeternitatem et multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus [46]). Gods licht blijft schijnen voor de zondaar, al

---

42a) Cfr. *Contra Iulian.* IV, 3, 15: Bonam dicis hominum naturam, quae talis gratiae opitulationem meretur. Quod gratanter audirem, si hoc propterea quia rationalis natura est diceres: neque enim gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum lapidibus aut lignis pecoribusve praestatur; sed *quia* imago Dei est, meretur hanc gratiam.

43) *Gratia oblata:* gratiosa electio Dei inquantum intrinsece afficit naturam hominis. *Gratia accepta:* eadem gratia, sed inquantum active a subjecto accipitur. P. FRANSEN, S.J. Onuitgegeven cursus *De Gratia, Tractatus positivus,* Leuven, 1952-1953, p. 26-27. P. FRANSEN dankt de term aan K. RAHNER.

44) E. VON IVÁNKA: *a.c.* p. 541.

45) Non omnes tamen *cum* illo sunt eo modo quo ei dictum est ,Ego semper tecum' .... *In* quo enim est, procul dubio *sine* illo non est, et tamen si eius non meminit eumque non intelligit nec diligit, *cum* illo non est. Quod autem quisque *penitus* obliviscitur, nec commoneri eius utique potest. *Trin.* XIV, 12, 16. Cfr. SCHMAUS: Die Gottebenbildigkeit des Geistes begründet die Möglichkeit dass der Geist zu Gott in Beziehung tritt. o.c. p. 304. Cfr. ook *Trin.* XIV, 13, 17: Non igitur sic oblitae erant istae gentes Deum ut eius nec commemoratae recordarentur .... Commemoratae vero convertuntur ad Dominum tamquam reviviscentes reminiscendo vitam suam cuius eius habebat oblivio. AUGUSTINUS verwijst hier naar Ps. 9, 18 en Ps. 21, 28.

46) *Trin.* XIV, 15, 21.

is het dan niet in zijn volle, levenschenkende warmte en glans. Daarom kan de geest nog zien, kan hij de waarheid nog kennen, nog juist oordelen. De illuminatie van God, die in haar volle omvang moest reiken tot het aanvaarde geestelijk leven met God, wordt weliswaar belemmerd door de afgekeerdheid van de mens, maar oefent haar invloed toch op hem uit door hem tenminste gedeeltelijk, „profaan", te verlichten [47]). De goddelijke Veritas fundeert ook in de zondaar diens waardeoordelen, diens „ideeënkennis". God heeft zijn hand nog niet geheel van hem teruggetrokken en hem aan het niet prijsgegeven; de mens behoeft slechts deze hand te grijpen en hij zal geheel verlicht worden ten leven.

Zelfkennis en Godskennis

Zich bekeren tot God is niets anders dan zich bewustworden van eigen Godgericht wezen. In de aversio verwaarloost de mens die oorspronkelijke honger naar God, dat wezenlijk op Hem gepolariseerd staan, dat in de geest verankerd ligt. Het is miskenning van eigen wezen, een zich niet zuiver denken. De opdracht die in het wezen van de geest geschreven staat, kan omschreven worden door het „cognosce teipsum". Het behoeft geen betoog, dat dit een „geëngageerde" kennis is. AUGUSTINUS, die hier het tiende boek aan wijdt, herinnert er aan: Ut quid ergo ei praeceptum est ut seipsam (mens) cognoscat? Credo ut seipsam cogitet et secundum suam naturam vivat [48]).

Ut seipsam cogitet! Een zeer speciale wijze van kennen! Deze zelfkennis heeft iets paradoxaals. Zich op zijn aversio bezinnen en zich weer tot God wenden is een proces van zichzelf bewustworden. Men was zichzelf vergeten. Een appetitus cognoscendi drijft de mens op zoek naar zichzelf. Maar: rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest [49]). In het algemeen is liefde, daar zij gericht is, niet blind. De appetitus cognoscendi is ook niet denkbaar zonder preliminaire kennis. Op de een of andere wijze kent dus ook de geest, zodra hij zich in vraag brengt, zichzelf. Dit paradoxale schuilt in iedere appetitus cognoscendi. Maar bij de zelfkennis is de impasse nog veel groter. De wijze, waarop de geest zichzelf kent, verschilt ten ene male van die waarop hij het andere kent. Hij verhoudt zich niet tegenover zichzelf als tegenover een object: tota sibi praesto est .... nihil eius deest [50]). Evenmin als wij ons de geest mogen voorstellen als een subject, gescheiden van zijn kennen, evenmin mogen we ons hem indenken als een object tegenover zichzelf. De geest die zichzelf zoekt is geen afwezige voor zichzelf. Essentieel kennend, is de geest ook essentieel zichzelf kennend. De geest is zich immers bewust dat hij zich zoekt, weet dat hij niet weet, weet dus dat hij weet en kent [51]). Daar zijn wezen niet anders dan kennen is, kent hij zichzelf

[47]) Bij een bestudering van AUGUSTINUS' kentheorie moet men terdege rekening houden met deze zijn zienswijze. Cfr. E. VON IVÁNKA: Augustin trennt nicht Begriffserkenntnis von Gotteserkenntnis .... Er macht .... die Gotteserkenntnis nicht zu einer rationalen Erkenntnis wie Platon, sondern schreibt umgekehrt den mystischen Charakter, die „Blitzartigkeit" der innerlichen Gotteserkenntnis auch der Begriffserkenntnis zu. a.c. p. 541.

[48]) *Trin.* X, 5, 7. [49]) *Trin.* X, 1, 1. [50]) *Trin.* X, 4, 6.

[51]) .... quapropter non potest omnino nescire se quae dum se nescientem scit, se utique

dus onmiddellijk. Het ontwaken van het bewustzijn is noodzakelijk en onmiddellijk zelfbewustzijn. Toch staan we voor het feit van de geest die zich zoekt, die zich bekeert tot God. Het innerlijk, reëel dynanisme van de geest, dat hem, in zijn opgang naar God, tot zelfbewustwording drijft, brengt er ons toe, hem een dubbele wijze van zichzelf bezitten toe te kennen: een „nosse se" en een „se cogitare". Men kan deze twee wijzen van geestelijk zelfbezit echter niet zonder meer gelijkstellen met onbewuste en bewuste kennis. Se nosse of cognoscere is de onvervreemdbare zelfkennis van de geest, hoe deze zichzelf filosofisch dan ook concipieert. Se cogitare [52]) is het zich zuiver en onvermengd, existentieel en geëngageerd onderscheiden van het niet-zich, een se discernere, een bewust terugvinden van zijn ware aard. Het heeft dus een ethische connotatie. Want inderdaad, omdat velen verkeerd zijn ingesteld (aversio), houden zij zich voor wat zij in werkelijkheid niet zijn, voor een van de vele *objecten* van hun aardsgericht denk- en streefleven, voor dingen dus, die extrinsiek zijn aan de geest [53]). Non itaque velut absentem se quaerat cernere, sed praesentem curat discernere [54]). Gescheidenheid inbrengen in de zelfkennis is dwalen omtrent zichzelf; men moet, om zich te vinden, zich onderscheiden van al het uiteraard extrinsieke (absens), tot zuivere tegenwoordigheid, tot zuiver bij zich zijn. Daarom ook vindt de geest zichzelf terug in de oer-evidenties. Als iemand zijn geest voor vuur of voor lucht houdt, dan m e e n t hij (putat) dat het de lucht is die begrijpt, of het vuur. Hij wéét echter, dat hij het zelf is, die begrijpt, hij begrijpt zichzelf begrijpende en kent zichzelf dus ipso facto als geest. De geest openbaart zichzelf in zijn activiteit, hij *is* intelligentia en memoria en voluntas [55]). Juist wegens het ontbreken van de afstandelijkheid van subject-object is er bij de zelfkennis een onvervreemdbaar, zeker weten. Vanhieruit moet het cogito zich losmaken, hiertoe moet ook het cogito de geest bewust terugvoeren. En dit onder stuwing van de wil (intentio) [56]). Zo is de conversio tot God geconditionneerd door de conversio ad se, en is er tevens geen inkeer mogelijk zonder bekering en groei naar God.

---

scit. Si autem se nescientem nesciat, non se quaerit ut sciat. Quapropter eo ipso quo se quaerit magis se sibi notam quam ignotam esse convincitur. *Trin.* X, 3, 5.

[52]) Men houde wel in het oog, dat AUGUSTINUS' terminologie soms vloeiend is. Cogitatio kan bij hem soms ook betekenen: de bewuste kenact zonder meer. Zie bv. *Trin.* XV, 3, 5.

[53]) Cum aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare, tanta vis est amoris ut ea quae cum amore diu cogitaverit eisque curae glutino inhaeserit, attrahat secum etiam cum ad se cogitandum quodam modo redit. Et quia illa corpora sunt quae foris per sensus carnis adamavit eorumque diuturna quadam familiaritate implicata est .... imagines eorum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa. *Trin.* X, 5, 7. Cfr. ook *Trin.* X, 7, 8; 7, 10; 8, 11.

[54]) *Trin.* X, 9, 12.

[55]) *Trin.* X, 10, 16. Ibid. ook: .... (se cogitat) quadam interiore non simulata sed vera *praesentia,* (non enim quidquam illi est seipsa praesentius) sicut cogitat vivere se et meminisse et intelligere et velle se. Wegens deze intuïtieve onmiddellijkheid ook onontkoombare zekerheid: Vivere se tamen et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et judicare quis dubitet? Quando quidem etiam si dubitat vivit .... etc. *Trin.* X, 10, 14.

[56]) Intentionem voluntatis quae per alia vagabatur statuat in semetipsam et se cogitet. *Trin.* X, 8, 11.

Imago Trinitatis

Tenslotte rest ons nog de beschouwing van de mens als beeld van de H. Drievuldigheid. Verre van een artificieel aanhangsel te zijn van de tot hier toe uiteengezette doctrine, is deze leer ten nauwste verweven in het voorafgaande. Het is evenwel slechts in *De Trinitate*, dat AUGUSTINUS de geest uitdrukkelijk als triade analyseert, een enkele allusie elders niet te na gesproken.

De oerevidenties, waarin de geest zich openbaart, zijn uiteindelijk te herleiden tot deze drie: memoria, intellectus, dilectio. Deze drie sluiten immers de andere primaire zekerheden op de een of andere wijze in zich.

Memoria nu heeft niet slechts betrekking op vergaarde kennis in het verleden, maar zegt, zonder tijdconnotatie: geestelijk *bezitten*. De schatkamer van het geheugen, zegt AUGUSTINUS soms. De geest die altijd bij zich is is dus zelf bezit van de geest in de meest strikte zin van het woord. We kunnen dus, om de verhouding van de geest tot zichzelf uit te drukken, gebruik maken van de term memoria. Vóór, tijdens en na het cogito, als we eens met deze krasse tijdstermen mogen spreken, is de geest zichzelf tot geheugen, is hij in een memoriastadium. De memoria is hier de onvervreemdbare, immer aanwezige zelfkennis. Vanuit dit memoriastadium kan een cogito groeien, een ontluiken tot zelfbewust, tot geestelijk zich verwoorden in een verbum. De uitdrukking van de zichzelf altijd kennende geest is volkomen conform aan dit wezenlijke weten: bij het se cogitare (= discernere se) spreekt de geest zich zuiver uit, zoals hij is. Het is de conversio ad se, tevens conversio ad Deum, die tot dit zich bewust worden voerde; de appetitus cognoscendi se, de wil of liefde dus, was de stuwkracht in dit proces. De zelfuitdrukking is de term van deze stuwkracht: is eenmaal het cogito een feit, dan rust het intramentaal dynanisme in genietende liefde: de eigenlijke dilectio [57]). Zij heft de spanning op tussen enerzijds de zich zelf zoekende geest en anderzijds de geest die zichzelf gevonden heeft. Na het vinden van zichzelf komt de zoekende geest tot rust: deze rust is de dilectio, waarvan AUGUSTINUS dan ook kan zeggen dat zij de geest in memoriastadium en de geest in cogito-, in verbumstadium verbindt, conjungit, copulat [58]). Aldus hebben we het volgende beeld van de geest in zijn drie stadia: Ideo trinitatem sic commendabamus ut illud unde formatur cogitantis obtutus in *memoria* poneremus; ipsam vero *conformationem* tamquam imaginem quam inde imprimatur; et illud quo utrumque conjungitur, *amorem* seu *voluntatem* [59]).

---

[57]) Nogmaals zij erop gewezen, dat AUGUSTINUS' terminologie vloeiend is. Memoria wordt vrijwel altijd gehandhaafd: voor intellectus vindt men ook vaak intelligentia, cogitatio; voor dilectio ook amor, voluntas. Bovendien gebruikt hij deze termen in meerzinnige betekenis, zoals wij nog zullen zien.

[58]) Zoals de voluntas of liefde verbindt bij de conversio, zo scheidt zij bij de aversio; ze is niet alleen copulatrix, maar, bij de zondige mens, is zij separatrix, is zij oorzaak van diens dwaling en verkeerde gerichtheid, verhindert zij de zelfkennis en brengt afstandelijkheid teweeg tussen de geest en zichzelf. Cfr. *Trin.* XI, 10, 17: separatrix parentis et prolis.

[59]) *Trin.* XIV, 6, 8.

Bij zijn volledige ontplooiing is de geest dus voortdurend gespannen in deze drie stadia. Elk der drie stadia is dynamisch, niet statisch te denken. Bij het verwerkelijken van zijn opdracht tot conversio is er slechts vooruitgang door een steeds meer verworven en nog altijd lokkende vervolmaking. Om erover te kunnen spreken legt AUGUSTINUS deze spanning van de geest vast in drie termen, die slechts als momentopnamen zijn van het immer bewegende, naar God stuwende leven van de ziel.

Nog stelt zich de vraag, of de mens zo wel een permanent beeld is van de H. Drieëenheid, ongeacht aversio of verwerkelijking van levensopdracht. Het stadium van cogitatio, en dus ook het stadium van dilectio wordt toch niet bij ieder mens aangetroffen : de zondaar leeft in zelfvergetelheid en blijft bij zijn ontologische zelfkennis : in het memoriastadium [60]).

Met een voorbeeld toont AUGUSTINUS aan, dat zelfs in het eerste stadium de menselijke ziel reeds het beeld is van de goddelijke Drievuldigheid. De geest is essentieel triade. Wanneer een man zich, uit tijdverdrijf of om welke loffelijke reden dan ook, bezighoudt met de geometrie, alhoewel hij in het dagelijks leven musicus is, dan denkt hij op dat moment niet aan zijn muziek. Hij bezit en begrijpt en bemint evenwel zijn muziek daarom niet minder. Voor een ogenblik, in het bewust denkstadium waarin hij nu is, bezit en bemint hij tevens op de een of andere wijze de geometrie [61]). Dit voorbeeld moge duidelijk maken, dat er ook in het abditum mentis, zelfs als de geest niet aan zichzelf denkt in de aversio, een zelfkennis van een drieledige structuur is : geestelijk bezit (memoria), begrip (intelligentia) en liefde ten overstaan van de eigen geest. Op het memoriastadium, dus ontlogisch en blijvend, is de geest reeds trias. De cogitatio is het zich metterdaad bewust worden van deze geest, die trias is. Tenslotte is ook de geest, die rust in verworven zelfbezit, de geest als dilectio, dezelfde triade, nu in zijn derde stadium. Zo komen de termen memoria-intelligentia-voluntas niet alleen voor in de zin van stadia, niveaux van de geest bij zijn opgang naar zelfvoltooiing, maar zij geven ook aan de drie leden van de geest-trias, op welk niveau dan ook [62]). Ter verduidelijking moge het volgende schema dienen :

Eerste stadium: MEMORIA (ook memoria principalis geheten, omdat het het princiep is van de twee anderen, zoals in de H. Drieëenheid de Vader).

---

60) Absit autem ut, cum animae natura sit immortalis, nec ab initio quo creata est umquam deinceps esse desistat, id quo nihil melius habet non cum eius immortalitate eius perduret. Quid vero melius in eius natura creatum est quam quod ad sui Creatoris imaginem facta est ? *Trin.* XIV, 4, 6.

61) XIV, 7, 10. Daar noemt AUGUSTINUS ook de trias van het memoria-stadium : interior mentis memoria, interior intelligentia, interior voluntas.

62) In *Trin.* XV, 21, 40-41 geeft AUGUSTINUS een „Gesammtbild" : Sicut ergo inest *intelligentia,* inest *dilectio* illi m e m o r i a e p r i n c i p a l i, in qua invenimus paratum et reconditum ad quod cogitando possumus pervenire ....; et sicut inest *memoria,* inest *dilectio* huic i n t e l l i g e n t i a e quae cogitatione formatur; .... ita d i l e c t i o (quae visionem in memoria constitutam et visionem cogitationis inde formatam quasi parentem prolemque conjungit) nisi haberet appetendi scientiam quae sine *memoria* et *intelligentia* non potest esse, quid recte diligeret ignoraret.

(interior) memoria — intelligentia — dilectio (geest = trias).
Tweede stadium: INTELLIGENTIA (ook intellectus, cogitatio).
memoria — intelligentia — dilectio (geest = trias).
Derde stadium: DILECTIO (ook amor, voluntas, soms fruitio of usus).
memoria — intelligentia — dilectio (geest = trias).

Aan het eind van het vijftiende boek van *De Trinitate* waagt AUGUSTINUS de confrontatie van de geanalyseerde imago met haar goddelijk prototype, de H. Drieëenheid voorzover zij zich geopenbaard heeft. Lang blijven we hierbij niet stilstaan, wij stelden ons immers bij deze studie voornamelijk op anthropologisch standpunt. Bepalen wij onze aandacht tot de analyse van de dilectio in verband met de eigen wijze van voortkomst van de H. Geest, en de parallel cogitatio — Verbum Dei.

AUGUSTINUS maakt zelf zijn excuus, dat hij de factor tijd zo sterk laat meespreken in zijn analyses van temporeel onscheidbare werkelijkheden. Maar de afstandelijkheid, die wij aldus in het ondeelbare gebeuren brengen, komt de temporaliteit van ons spreken tegemoet en vergemakkelijkt de ontleding [63]. Bij de studie van de dilectio komt deze manier van doen al zeer goed te stade. Een te kennen zaak brengt mét ons haar kennis in ons teweeg, congenerat in nobis notitiam suam. In de zelfkennis is kenner en voorwerp identiek, en hier brengt dus de geest alleen zijn eigen kennis voort, verwekt deze zelf : parem sibi notitiam sui gignit. Waarom mag men nu bij het liefdeproces, dat intramentaal plaats vindt, niet zeggen dat de geest (amans en amabilis) zijn liefde *verwekt* (parit, gignit)? Wel, de amor is de stuwkracht, de dynamische golfslag, die het inwendig leven van de geest bezielt [64]. Als appetitus inveniendi, als inquisitio naar zichzelf heeft hij in het wezen van de geest zijn oorsprong. De opdracht : cognosce teipsum, hetgeen beduidt : wend u steeds meer tot God, is immers inherent aan het wezen van de geest, geconstitueerd als deze is door een initiële conversio. Is de geest evenwel tot zelfuitdrukking gekomen (inventum, repertum, partum), als verbum, volmaakte weergave en beeld van de geest in memoriastadium, dan rust de inwendige streving. De appetitus is geen appetitus meer, het doel is bereikt, de strevende liefde is bezittende, genietende liefde geworden, requiescit in fine quo intenditur [65]. De naam appetitus vervangt AUGUSTINUS dan ook door amor of dilectio, als het verbum eenmaal gebaard is : qui fuerat *appetitus* quaerentis sit *amor* fruentis [66]. Duidelijk is het verschil van niveau, bij een vergelijking van de wijze van voortkomst-uit-de-memoria van verbum en

[63]) Cfr. *Trin.* IX, 12, 17.

[64]) Pater P. HENRY, S.J. had deze teksten blijkbaar niet voor ogen, waar hij schreef : Here (in het vergelijkingspunt tussen M. VICTORINUS en PLOTINUS, dat hij bespreekt : identy of will and knowledge) again Victorinus and Plotinus are very close to one another, and Augustine and Thomas are rather far away. Augustinus perhaps even farther than Thomas, who knew of a voluntas naturalis as a driving power behind and in the intellect. P. HENRY, S.J. : *The Adversus Arium of Marius Victorinus, the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity.* Journal of Theol. Studies vol. L, 1950, p. 47.

[65]) *Trin.* IX, 12, 18.

[66]) *Trin.* XV, 26, 47.

amor. De amor veronderstelt de geboorte van het verbum, dit gaat hem (natura, niet tempore) vooraf. Zij komen dus niet náást elkaar voort uit hun gemeenschappelijk principium, maar de amor wordt uit de appetitus langs het verbum [67]). Bovendien, het verbum is uit de aard van de zaak, imago simillima van het principium, de amor niet. Kortom, appetere en perfrui voluntate is iets anders dan aspicere cogitatione, de beide voortkomsten zijn niet gelijk.

Een van de opvallende gebreken van de imago in vergelijking met haar analogatum princeps is wel het labiele van het verbum. AUGUSTINUS sprak van verbum bij het tweede *stadium*, maar hij vernoemde het niet als tweede lid van de geest-trias. God nu heeft een Verbum sempiternum sibique coaeternum. Voor de mens is de cogitatio, de zelfuitdrukking in een verbum, een levensopdracht, vaak verwaarloosd en — in dit leven — nooit volbracht. In zijn onvoldaanheid over deze gebrekkige analogie vraagt AUGUSTINUS zich af, of men niet spreken kan van een verbum formabile nondum formatum. Dit is dan de voortdurende mogelijkheid tot zelfexpressie, of de naar groter volkomenheid toegroeiende zelfbewustwording. Quid est, inquam, hoc formabile nondumque formatum nisi quiddam mentis nostrae quod hac atque hac volubile quadam motione jactamus, cum a nobis nunc hoc nunc illud sicut inventum fuerit vel occurrerit cogitatur? Et tunc fit verbum verum quando illud quod nos dixi volubili motione jactare, ad id quod scimus (namelijk de onvervreemdbare zelfkennis, oerevidentie, princiep van de cogitatio) pervenit atque inde formatur, eius *omnimodo* similitudinem capiens, ut quomodo res quae scitur sic etiam cogitetur .... [68]). Inderdaad, de volkomen verwerkelijking van de mogelijkheid van de geest, de hoogst mogelijke identiteit met zichzelf, de meest volmaakte rust (dilectio) in zichzelf is niet in dit leven gegeven. Rusten, zijn volkomenheid bereikt hebben, doet de geest niet „donec requiescat in Te". Later slechts zal ons de algehele religieuze inversio, los van de uitwendige activiteit van dit aardse leven, gegeven zijn. Daar is eerst onze geest volkomen zichzelf: fortassis etiam volubiles non erunt cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus [69]).

---

67) Porro appetitus, ille qui est in quaerendo, procedit a quaerente et pendet quodam modo neque requiescit fine quo intenditur nisi id quod quaeritur inventum quaerenti copuletur .... Partum ergo mentis antecedit appetitus quidam, quo id quod nosse volumus quaerendo et inveniendo nascitur proles ipsa notitia; ac per hoc *ille quo* concipitur pariturque notitia partus et proles recte dici non potest; idemque *appetitus* quo inhiatur rei *cognoscendae fit amor cognitae*, dum tenet atque amplectitur placitam prolem, id est, notitiam, gignentique conjungit. *Trin.* IX, 12, 18. Zie hetzelfde *Trin.* XV, 26, 47-27, 50.

68) *Trin.* XV, 15, 25. Cfr. *Trin.* XIV, 6, 8: Proinde restat *ut aliquid pertinens ad eius naturam* sit conspectus eius, et in eam quando se cogitat .... incorporea conversione revocetur.

69) *Trin.* XV, 16, 26. Over de identiteit van de ziel met zichzelf in de visio beatifica, zie L. VANDER KERKEN, S.J.: *Het Menselijk Geluk.* Brussel, 1952. hfst. 2: Geluk en Gelukzaligheid, p. 17-27. Vooral p. 23 vv.

Het is onnodig te wijzen op de belangrijkheid van deze leer in een christelijke anthropologie [70]). Het laatste woord heeft AUGUSTINUS wel niet gesproken in dit deel van de theologie. De mens is, naast ziel, ook lichaam, en op dit punt zal AUGUSTINUS zeker aanvulling behoeven. Maar het feit, niet alles gezegd te hebben, doet geenszins afbreuk aan de waarde van hetgeen er wel gezegd werd. Sterk de aandacht trok tot op heden zijn psychologische triniteitsleer. Maar zeker zo belangrijk is AUGUSTINUS' persoonlijke uitwerking en aanpassing van een plotiniaans gegeven : de formatio door conversio en contemplatio. Het zou de moeite van een studie waard zijn, het voortleven van deze „bovennatuurlijke" psychologie na te gaan, met name bij de Middeleeuwse mystici [71]). Er is daar nog een taak, niet alleen voor historici, maar voor iedere broad-minded positieve theologie van het geestelijke leven.

SOMMAIRE

Dans l'étude de la doctrine augustinienne sur l'image de Dieu, il ne faut pas négliger les textes étrangers au De Trinitate. Au contraire, en les étudiant de plus près, on constatera qu'on ne peut aborder cette oeuvre qu'avec une connaissance très précise de la doctrine développée surtout dans les études exégétiques de saint Augustin.

Ce sont avant tout ses idées sur la création de l'esprit qui nous intéressent ici. Selon la conception plotinienne qu'Augustin a reprise, on doit distinguer en toute création deux moments : le moment de détachement, de séparation de Dieu (materia spiritalis pour l'esprit), et le moment qui constitue les créatures dans leur être : la „conversio", par laquelle l'être adhère à Dieu. Pour l'esprit, cette „conversio" est une adhésion spirituelle, c'est à dire une connaissance et une tendance ou un amour. Fieri pour lui, c'est agnoscere Deum per quem fit, la conversio, ici, est contemplatio ; ou, comme l'a dit fort bien E. von Ivánka : l'esprit est un acte subsistant d'amour envers Dieu, „ein subsistierender Akt der Liebe zu Gott". Après une hésitation de plusieurs années, Augustin reconnaît les conséquences de cette doctrine : même en état de péché, l'homme reste image de Dieu. En le créant esprit, Dieu lui confie la tâche de prolonger ce geste de formation : l'homme lui-même doit „former" son esprit davantage par une continuation assidue de cette „con-

---

[70]) Men leze wat P. C. PEPLER, O.P., dienaangaande opmerkt in zijn artikel : *Psychologies of Mysticism*. Dominican Studies, IV, 1951, p. 143-144. M. SCHMAUS onderstreept het belang van het imago-thema als volgt : Bei den Vätern spielt er in der Gnadenlehre eine grosse Rolle. Seine reiche Verwandlung allein zeigt schon, dass er ein fundamentale Bedeutung hat in der Theologie. SCHMAUS, o.c. p. 26.

[71]) Het zou bv. interessant zijn, na te gaan, in hoeverre RUUSBROEC geïnspireerd is door AUGUSTINUS, waar hij spreekt van het hangen van de menselijke ziel in God. Beantwoorden de termen „weselijck" (ontmoete Gods in bloeter naturen) en „wercelijck" aan AUGUSTINUS' onderscheid in de wezensconstituerende conversio van de geest, waardoor deze in de hem verlichtende Waarheid „hangt", en de „verwerkelijkte" conversio door het in vrije liefde zich toewenden tot God? Zie RUUSBROEC, *Werken*. Ruusbroecgenootschap, Antwerpen 1932, vol. I : *De Gheestelike Brulocht*, p. 202-204.

versio", par laquelle il est devenu esprit. Le péché ou l' ,,aversio" réduit considérablement la perfection de l'esprit, mais ne l'annéantit pas pour autant. En son fond il lui reste une connaissance de Dieu et une aspiration vers Lui, dont l'homme n'est pas conscient, parce qu'il se méconnaît lui-même, C'est cette présence de Dieu dans le fond de l'esprit qui rend possible le retour à Lui. Cette possibilité confère à l'esprit la ,,capacitas Dei". En analysant de plus près cette présence, Augustin nous déclare qu'elle se manifeste comme la lumière qui dirige en tout homme, même pécheur, ses jugements vrais (ut convertatur ad Dominum tamquam ad eam lucem qua etiam cum ab illo averteretur quodam modo tangebatur. Trin. XIV, 15, 21). Se détourner de Dieu, c'est autant dire ne pas être conscient de soi-même. On se convertit donc à Dieu en redevenant conscient de l'essence de son être, comme on réalise sa mission en croissant dans la ,,conversio" et l'auto-conscience. C'est sur ce processus d'auto-conscience par lequel on découvre Dieu, que le De Trinitate vient apporter d'utiles compléments.

Ontologiquement, de par sa création, l'esprit possède, connaît et aime Dieu. C'est ce niveau d'être de l'esprit qu'Augustin appelle la mémoire, ,,memoria". Quand on réalise tant soit peu sa mission, inscrite dans l'être de l'esprit, et que, par conséquent, on prend conscience de soi-même, on vit à un deuxieme niveau, celui du cogitatio. Ici, l'esprit tend à prendre possession de lui-même, à s'exprimer dans un verbe, parfaite image de l'esprit. Ce verbe naît de l'esprit au premier niveau. Entre ces deux, memoria et verbum, il y a une relation de ,,parens et proles". Cette tension vers l'auto-expression est dirigée, poussée par le dynamisme de l'esprit, l'appetitus inveniendi (ou inquisitio, attentio, ce qui est, au fond, le mouvement de la ,,conversio"). Une fois le verbe né, cette tension se relâche, il y a repos, jouissance, ce qu'Augustin appelle dilectio ou amor : troisième niveau de l'esprit. Dans *chacune* de ces phases, l'esprit est trinité : il se possède, se connaît (= intelligit, non : cogitat) et s'aime lui-même, même au premier niveau, comme le musicien, qui fait de la géométrie, ne cesse pas pour autant de posséder, de connaître et d'aimer sa musique. Les trois termes de l'esprit-trinité sont également : memoria, intelligentia, amor (ou dilectio, voluntas). Cet emploi de termes à double sens prête à la confusion ; on les trouve clairement distingués dans Trin. XV, 21, 40-41.

Continuer la ,,conversio" qui le constitue, voilà la tâche de l'esprit, qu'il doit réaliser par le ,,cogito". De son coté, ce ,,cogito" s'effectue sous la poussée du dynanisme mental, l'appetitus, qui n'est autre que la ,,conversio" en train de réalisation.

Cette tâche ne sera achevée que dans l'au-delà : alors l'esprit sera vraiment lui-même et la tension interne se sera transformée en repos. Car l'esprit n'est lui-même qu'en possédant, connaissant et aimant pleinement Dieu.

Gemert J. HEIJKE, C.S.Sp.

THE STRUCTURE OF THE CHRISTIAN PARADISE

Whether the longing for Paradise, inherent — in one form or another — in the human constitution, be felt as the exile's nostalgia for the dimly-remembered home: whether it shimmer before the pilgrim with the undreamed, incentive promise of a mirage : whether it take on the sober lineaments of an ‚existential anamnesis' [1]), to be wrought out slowly and painfully over a lifetime, need not concern us here. The ‚substance' of the vision, if one may put it so, is — or should be — the same : and it is this which we would consider. We say ‚substance' advisedly, moreover ; the accidents — ‚any man's guess' — arise mostly from individual predilection [2]). Yet there is a certain amount of variation — of conflict perhaps — even as to the substance itself, among the accounts of the paradisial condition which have come down to us : whether from Patristic sources, from the more recent past, or from modern and contemporary speculation. It is the object, then, of the present study, to examine some of these conflicting views and, thereafter, to suggest a possible direction in which their reconciliation might be sought : in the hope, ultimately, of laying bare some of the main or leading lines in the structure itself of the Christian Paradise.

In the course of his remarkable essay on St. Gregory of Nyssa, Fr. H. von Balthasar sets in apposition a number of modern views, intended mostly as interpretations of St. Gregory's thought, on the primal condition of mankind before the fall [3]); and this most interesting discussion may well serve us as a point of departure for our own enquiry. It has, moreover, the advantage of illustrating clearly one of the major elements of the conflict referred to above ; even though it has, at the same time, what may be deemed the disadvantage of setting us down, abruptly and without preamble, almost at the heart of our problem. In so far, then, as Fr. von Balthasar provides us with a starting-point, this will be seen to consist, most largely perhaps, in a question of terminology [4]); but let us hear his own words :

> „It is by this way alone" (i.e. by holding at the same time two assertions : (a) that death is a ‚necessary consequence of nature' — and hence, ‚a natural process', and

1) H. von Balthasar, *loc. cit. infra.*

2) As e.g. in Jacob Boehme ; *Aurora*, VI and XII.

3) H. von Balthasar : *Présence et Pensée* : Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse ; Paris, 1942 ; p. 52n.

4) We would state here, with all possible emphasis, that the small difference of opinion implied in our use of this book as a ‚starting-point' detracts in nothing from our esteem and admiration for it. We are much too well aware of our debt to it, to allow these words to remain unsaid.

(b) that it is the ,consequence of sin') ,,that we shall avoid the inextricable difficulties in which Gregory's learned commentators have lost themselves .... It is necessary to distinguish four stages in his thought: 1. The state of man not having sinned: a state wholly ideal (in the sense of the ,purely possible'), in which man would have multiplied himself in a spiritual and angelic fashion. 2. The creation of ,humanity': a creation true, yet ideal (in the sense of Platonic — or still more, of Stoic — ,realism'). This creation is that of the concrete idea of actual humanity as a whole, and has, thus, nothing to do with the question of an earthly paradise. 3. The state of the first real man, situated within the ,earthly paradise' (which is the earth in its entirety), dowered with sexual organs, and, consequently .... with ,passions', even though without sin. 4. The state of man as sinner.

,,The first error consists, then, in confounding the ideality of the first and second states (thus Huber....; and Hilt....;). The consequence is that Hilt gives to the historic Adam a wholly spiritual corporality (no bodily nourishment, no digestive process) marked only by the sexual difference. Yet this difference would not constitute even a restriction of his original integrity! .... But this theory is too openly opposed to Gregory's intentions not to appear false. We have to concede, then, that Huber.... Rupp.... Stigler.... and Aufhauser.... are in the right, in seeing in the sexuality a lesion of man's original integrity. Krampf essays.... to establish a subtle construction which situates the condition of the first man almost midway between Hilt's hypothesis and our own: (for K.) Adam would have had *a body, sexualized — hence, not spiritualized* — mais d'où l'exercice de l'acte sexuel ainsi que la nécessité de nourriture corporelle étaient exclus. Furthermore, the πάθη conditioned by the normal corporality would have been suspended by the preternatural gifts: σοφία, ἀπάθεια, ἀφθαρσία .... But who can fail to see that this Adam, dowered with a body like ours, yet deprived of nourishment, is a chimera? And again, the idea that the πάθη were present in the potential state, but held in check by the preternatural gifts, is a gratuitous invention, of which Gregory says not a word. It must be admitted, then, that Huber, Rupp and Hayd are right in relegating an ideal earthly state to the domain of the ,purely possible'."

In this citation, we have underlined the words with which we are particularly concerned, since it is on the implications attaching to them that Fr. VON BALTHASAR's condemnation of KRAMPF's hypothesis is seen to depend; and it is these implications which we would now examine. Let us see, in the first place, what Fr. VON BALTHASAR understands by the words ,sex' and ,sexuality'. On p. 47 of his study, we find the assertion that ,sex can be added only to a nature already material, and... on the other hand, (sex) itself entails materialization'. The terms are abundantly clear, and constitute a very downright asseveration. But, we would ask, are they to be accepted at their face value, and as of necessity? Can it be conclusively shown that the condition (or even the idea) of sex necessarily postulates a ,material' embodiment? or even that it requires, for its proper manifestation, the physical — or physiological — constitution as we know it now? Even should an affirmative to these questions represent the consensus of opinion among theologians, it would appear that certain poets, at least, are of another mind. For example, Francis THOMPSON (whose fervent mystical catholicity cannot be questioned), writing of the young Monica Meynell:

,,(Thou) .... Who wear'st thy femineity
Light as entrailéd blossoms, that shall find
It erelong silver shackles unto thee:

Thou whose young sex is yet but in thy soul;
As hoarded in the vine
Hang the gold skins of undelirious wine,
As air sleeps, till it toss its limbs in breeze : . . . .

Sister Songs : II

We have underlined the key-words in this passage; and it is to be seen that, for the poet, the true place of insertion for the sexuality is not in the matured physical organism, but in the soul. The entire poem should be attentively read and pondered, for its profounder implication, that the idea of sexuality need not necessarily include what we may be allowed, perhaps, to call ‚genitality': that the ‚femineity' to which it alludes is sufficiently specified, not in the exercised ‚function' of the fully developed woman, but in its latency, its virtuality within the existential subject.

We may here co-opt, for further witness, another Christian thinker. On the subject of ‚sublimation', M. Gustave Thibon writes:

„. . . . To speak of a *specific* concurrence of instinct in the genesis of certain states of spiritual plenitude, is not to disregard the *accessory* character of this concurrence. The *leitmotif* belongs always to the spirit: and there is sublimation when the sensibility is in accord with it. If we would pass to the limit (and this is permissible only to the catholic psychologist!) we shall approach the resurrection and the glorification of the flesh. *There* is found to be verified, in all its amplitude and perfection, the concept of sublimation. The elect will conserve a life specifically and *actually* instinctive. But their instincts will be perfectly disengaged from the material finalities of this world — perfectly spiritualized. When Christ answered to the crass objections of the Jews, that the blessed ‚will be like the angels of God', this does not signify that they will be sexless, like the angels: but that their sexuality will have cast off the animal polarity of this world — its genital character". And he adds, significantly, „Such a harmony can, and must, be foretasted here upon earth" 5).

And again:

„There are, in every soul, nuances and spiritual depths conditioned by the difference of the sexes, and that a too carnal polarization of the sexuality crushes and blasts. The materialization of the sexual attraction has at all times cost much to the love of the sexes. Sexual attraction is one thing, love for a sexed spiritual soul is another" 6).

It would thus seem clear enough already, that there are some minds, at least, for whom the idea of a body at once sexualized and spiritualized is by no means inconceivable! But let us carry the matter a stage further.

There are few Christians who have dwelt more incessantly and more profoundly upon the problem of man's paradisial condition than Jacob Boehme. St. Gregory of Nyssa is here, perhaps, his only parallel. We would exhibit Boehme's thought in this place, however, in the words of his great English disciple, William Law. It will be seen, too, at the same time, that the ‚Beh-

5) Cf. G. Thibon: *Ce que Dieu a uni:* Lyon, 1947; p. 62n.
6) *Ibid.* p. 139.

menist tradition', as we may be allowed to call it, appears on the whole, together with that represented by St. GREGORY, to pre-suppose a viewpoint almost identical with that of Fr. VON BALTHASAR. BOEHME, as is well known, sees in the Fall nothing corresponding to the abrupt change of plane which the word ordinarily connotes. For him, (as for LAW, after him), the fall of the soul is to be realized as a relatively long and gradual descent, or declension — a subsidence or slipping-down — a slow immersion within, or involution with, an order of materiality foreign and extraneous to its own true nature: a lengthy process, having its commencement at some unspecified point before the ,sleep' which the Creator caused to take hold upon Adam. Let us hear William LAW:

„.... Adam had lost much of his perfection before his Eve was taken out of him; which was done to prevent worse effects of his fall, and to prepare a means for his recovery when his fall should become total, as it afterwards was, upon the eating of the earthly Tree of Good and Evil". (The parallel here with St. GREGORY OF NYSSA is too obvious to be missed — though, since the passage derives directly from BOEHME, there is no question of direct influence). „ ,It is not good that man should be alone' saith the Scripture. This shows that Adam had altered his first state, had brought some beginning of evil into it, and had made that not to be good, which God saw to be good when He created him. And therefore, as a less evil and to prevent a greater, God divided the first perfect human nature into parts; into a male and a female creature.... It was at first the total (i.e. *inscissa*) humanity in one creature who should, in this state of perfection, have brought forth his own likeness out of himself, in such purity of love and such divine power, as he himself was brought forth by God. The manner of his own birth from God was the manner that his own offspring should have had birth from him.... But Adam turned away his love from the Divine Image, which he should only have loved, and desired to propagate out of himself.... His first love and divine power had no strength left in it.... his first virginity was lost by an adulterate love.... This state of inability is that which is called his falling into a deep Sleep. And in this sleep God divides this overcome humanity into a male and a female" [7]).

LAW's exegesis is much fuller and more detailed, at this point, than that of BOEHME. But this greater fulness serves only to bring out the difficulties inherent in such a view (i.e. of the fall as a gradual process), and to accentuate a certain radical limitation of scope in it. Such a view is only to be maintained by the admission of considerations which must be termed ,extra-scriptural'. LAW continues, however:

„The first step therefore towards a redemption or recovery of man, *beginning* to fall, was the taking his Eve out of him, so that he might have a *second trial* in Paradise; in which, if he failed, another effectual Redeemer might arise out of the *Seed of the Woman*." (LAW's italics; We are here in the world of the *felix culpa*!) „God took part of his nature from him, so that the eye of his desire, which was turned to the life of this world, might be directed to that part of his nature which was taken from him.... this was chosen as a less evil and to avoid a greater; for it was a less degree of falling from his first perfection, to love the female part of his own divided nature, than to turn his love towards that which was so much lower than

---

[7]) Cf. Wm. LAW; *The Spirit of Prayer*: II, ii; Complete Works, Brockenhurst, 1892 & Canterbury, 1893; Vol. VII, p. 84.

his own nature. And thus, *at that time, Eve* was an *help*, that was truly and properly *meet* for him, since he had lost his first power of being himself the parent of an angelic offspring." (LAW's italics; *Ibid.* p. 85).

Now the particular point for our consideration seems here to lie in the allusion to a ,second trial in Paradise'; and this, incidentally, would appear to be LAW's own original contribution to what is, otherwise, a plain restatement of BOEHME's exegesis. What, then — we must ask — was to have been the precise nature of this ,second trial'? It may be replied almost offhand, by many readers, that LAW's ,second trial' is nothing more or less than the *first trial* furnished by the circumstances of the paradisial life according to the account laid down in Scripture. Such a solution however, bears with it the necessity of accepting as final and conclusive the ,Augustinian-scholastic' view, which receives as divinely intended and primordial for the protoplastes, a condition which, for LAW and BOEHME (as well as for St. GREGORY OF NYSSA), is secondary and adventitious. Primarily attaching itself, as it does, to the words of the Divine injunction, ,Increase and multiply', the Augustinian exegesis has the disadvantage of being at variance in another way with the scriptural narrative, in that it is thus compelled to place the exercise of the carnal sexuality *within* the life itself of Paradise, in spite of the fact that the scriptural account speaks of it, for the first time, only without, and after the fall. For the rest, it requires no very lengthy or profound meditation on the history of the fall — so only that this be properly conducted in the light of the plain actualities of the human condition! — to see that the Augustinian solution ignores too many prominent and vital factors, and is by far *trop simpliste* to be accepted.

To return, however, to LAW: It will have been noticed that, following BOEHME, he postulates androgyny as the original condition of man, with the clearly implied — if not indeed the explicit — assumption that this condition must necessarily be, because original, superior to any after-state. (Such also may seem to be the view of St. GREGORY OF NYSSA). Yet this assumption must be seen to rest — quite as much as those associated with the Augustinian view — upon nothing better than a set of unsupported inferences. Though the fact of such a state may be admitted on the scriptural evidence, there is no evidence as to its duration; and none whatsoever for seeing, in what might well have been a purely transitional state, a superior value over that which followed it. The ,plain man' must ask: Why must the ,sleep' of Adam (caused directly by the Creator Himself, in furtherance of His own design) be regarded in a pejorative sense? And why must the succeeding division into sexes be regarded (to revert to Fr. VON BALTHASAR's terms) as a ,*lesion* of the original integrity'? But it is obvious that the matter, hereabouts, literally bristles with axiological considerations, which would carry us much too far afield! and these questions must, for the moment at least, be allowed to remain open [8]).

---

[8]) It should be noted that the disturbing factor in LAW's case, is due to his imperfect assimilation of the Hermetic element in his master's doctrine. He was without BOEHME's

Taking now into account the Divine injunction to the primal pair, to ,Increase and multiply', we must admit as beyond all question, that such increase was intended to take place within the paradisial condition itself. This being so, we must ask: What was to have been the mode of relationship between the man and the woman in the Paradise of LAW's ,second trial'? or, put in another way, What was to have been the nature of the ,second trial' itself? There is, in point of fact, a lacuna in LAW's account, which is brought strikingly to notice by the words used at the particular place in question, where he speaks of ,the taking of his Eve out of (Adam), that so he might have a second trial in Paradise; in which, *if he failed*, etc....' (our italics). The text passes on without further reference to the ,second trial' and, on the face of it at least, makes it appear that the complete and final fall (i.e. as narrated by the Scripture) was not only inevitable but *necessary*, in order that posterity might be produced in obedience to the Divine injunction — even though this could now be accomplished only outside Paradise. There is no suggestion as to the nature of the conditions to be envisaged if man had *not* ,failed' in the ,second trial'. We must ask then: By what means was Adam to have had the necessary posterity within the terms of this ,second trial' — within this domain of the ,purely possible' — *in Paradise?* Is it not necessary to admit, here, the possibility of another mode of generation alternative to, and situated as it were between, the quasi-,divine' way of Adam's first, androgynous, condition (i.e. in BOEHME's phrase: ,without rending of his body'), and what he calls the ,bestial' mode of the fallen state outside Paradise (which should then be numbered ,3')? Were it to be found possible to fill such a lacuna, might we not come to stand, too, very near to the heart of the whole mystery?

There is a sense in which, for a number of Christian thinkers, the creation of woman is marked by a certain ,occasionalism'; it is regarded, on the one hand (e.g. St. ATHANASIUS, St. AMBROSE, St. GREGORY OF NYSSA, BOEHME) as contingent on the deviation of the human free will towards sin; or, on the other, (e.g. St. AUGUSTINE and, following him in this, St. THOMAS) as for the provision of a ,help' — ,meet', however, only for the work of generation (since, as it is naïvely explained to us, ,she was not fitted to help man

background in this respect. There is no evidence that he possessed any sort of first-hand acquaintance with the alchemical tradition, even in those forms in which it was still current in his own day, in England; less still is there any trace of an acquaintance with PARACELSUS. On the contrary: one suspects rather, that he would deliberately have avoided all such contacts on his own part; though he was prepared to accept the Hermetic theory of an original androgynous condition of the protoplastes, as this came to him in the highly Christianized and almost transfigured form given to it by BOEHME. Thus, by comparison with B —, who is perfectly ,at home' with it, LAW seems never to touch upon it without a certain awkwardness — he seems never quite ,happy about it'. For the rest, there is obviously no space here to enter upon the deeply engrossing study of the strange and moving figure of the *Rebis* or ,philosophic hermaphrodite' of the alchemists. For an acute and sympathetic (though not indeed exhaustive) treatment of this subject, C. G. JUNG: *Psychology & Alchemy*: (Coll. works in Eng. tr. Vol. 12, London, 1953) and *Paracelsica*: (Zurich, 1942) may be recommended.

except in (this), because another man would have proved a more effective help in anything else' (! — *S.T.*, I, q. XCVIII, a. 2)). In the first instance we see the primary intention of the Divine omnipotence as partially frustrated by the perverse movement of its own creature's free will : so that new measures must perforce be devised, to make at least some salvage from the wreck ! In the second instance, we find all the paraphernalia of physical generation (including, presumably, the complete cycle of physiological phenomena and organic processes duly entailed therein !) to be installed — apparently with no sense of any incongruity — within the terms and measures of an order intended by its Creator to be eternal and incorruptible. At the least, it must be acknowledged that both hypotheses are attended by a number of quite considerable inconveniences ! And, in any event, both are belied ; the first, by Christian history, in the person of our Blessed Lady ; and the second, by ordinary human experience and a Christian notion of seemliness.

It is like a glimpse into another world — like the breath of a purer and serener air — to turn, at this point, to a very different account ; the words are those of CORNELIUS A LAPIDE :

> „Added (to the foregoing): God willed, in the production of Adam and Eve, to imitate His own eternal generation and spiration. Even so as from eternity he generated the Son, and out of the Son breathed forth the Holy Spirit, so now in time did He produce Adam in His own Image, and even so as a son did He generate him ; and out of him did He produce Eve, who was to be the love of Adam, even as the Holy Spirit is the Love of God" [9]).

It is to be doubted whether the real truth of the matter has ever been expressed in a more concise, yet luminously adequate formula than this.

If, as Fr. VON BALTHASAR believes, sex can be postulated only of natures already materialized, what are we to make of the figure of our Blessed Lady ? She, at least, was true woman — even as her Divine Son was true man — completely sexed : or how else could her free choice of virginity have been made ? [10]) It is, furthermore, sound doctrine that, in the risen life hereafter, it will be eternally perceptible in the glorified bodies of the elect, in which sex each one was first brought into existence : each one will always and irrevocably *have been*, in his or her earthly days, *either* man or woman ; and their beatitude will constitute the reward, precisely, of their having overcome the limitations of the fallen life under the conditions of embodiment in one sex or the other. Each has had to face an entirely unique and individual set of problems, posed by the necessity of working out a salvation —

[9]) This remarkable passage, lying perhaps with something of the strangeness of an aerolite in a desert, in the *Commentaria in Pentateuchum Moysis* : Cap. III, would seem, by the use of the word *Adde*, and by the absence of any Patristic reference, to represent a view personal to CORNELIUS.

[10]) The same applies, in every sense to St. Joseph. It is the teaching of the Church, moreover, that their marriage — though necessarily (since both had freely elected for virginity) without the ultimate carnal relationship — was a true one ; of the kind, *ratum non consummatum*, recognized by St. THOMAS.

of transcending the consequences of the fall on to this material plane of our existence — either as man *or* woman ; and death cannot obliterate the difference. Nor is it anywhere stated or implied in the Christian revelation, that any single soul shall sink one scintilla of its own unique and peculiar glory — shall lose one jot of its own ineffaceable identity — by any manner of immersion or absorption in one common and undifferentiated Light. It is indeed laid down in Christian revelation, that our Divine Lord ascended into Heaven, bearing upon His spiritualized and glorious Body all the insignia of His incarnation as a *man*. While it has ever been indefectibly held by the Church, that the virginal body of the Assumption was in all respects that of a *woman*. Here, then, we find the sexual difference clearly postulated, once for all, of *spiritualized* bodies. And for the rest, for the multitude of humble Christian souls, what other sense has the doctrine of the General Resurrection ?

When our Lord said, in reply to the riddle of the Sadducees, that, in the risen life, there will be neither marrying nor giving in marriage, he was speaking merely of the physical aspects of the bond as commonly understood in *this* world. He did *not* say, as Gustave THIBON has well noted (but as far too many Catholic writers appear to take for granted), that there would be no more distinction as between man and woman. And if, as St. GREGORY OF NYSSA will have it, ,,the final Resurrection is no other thing than the re-establishment of the lost Paradise" [11]), it is a human nature, (yet *not* as St. GREGORY would have it !), *sexed yet spiritualized,* which is in question, at the one term as at the other.

As Père LEYS has concisely expressed it — summarizing St. GREGORY OF NYSSA — ,,the flesh is as foreign to our true nature as, to the protoplastes, were the dead ,skins' with which they were covered" [12]). After what manner, then, was to have been the embodiment of the unfallen human nature, in the ,,domain of ,pure possibility' " — in the Paradise of the ,second trial' ? Speaking of Adam, ,,He had no such flesh and blood as after the Fall", says BOEHME, ,,whereof he was ashamed before the majesty of God ; he had flesh and blood that was heavenly, his essences or faculties were holy" [13]). What is in question here is a *transfigured* humanity, in which the sex-distinction would have been perceptible only after such a manner, and in such features, as to constitute no blemish upon the formal perfection of the body, and hence, to provoke no sense of shame. (The factor of ,pure possibility' would then have lain in the coagulation or thickening of the ,heavenly flesh' into the ,coats of skin' of the post-Fall carnality, and would have applied (as though in the reverse direction) to a displacement and a ,breaking out' in the form of externally visible and specifiable ,organs', of the reproductive capacities already existing, but interior and unapparent in the state of latency proper to the primal condition). CORNELIUS A LAPIDE, in the remarkable passage cited above, speaks of the divine ,generation and *spiration*', with the impli-

---

[11]) *In Eccles.,* Hom. I, 44.
[12]) R. LEYS, S.J. : *L'Image de Dieu chez St. Grégoire de Nysse ;* Bruxelles, 1951 (p. 109).
[13]) *The Threefold Life of Man* ; VII, 27.

cation that humanity — being created in the Image of God — was intended to *imitate* such a process; and with the further implication that it possessed the requisite capacities for this.

Has it ever been sufficiently noted, that our Lord's words regarding the conditions of the risen life were spoken with all the authority of His *divine* knowledge, and as of His God-hood? And has it ever been noted at all, that He must have been well aware, at the same time and by virtue of His merely human knowledge, of the conditions prevailing in His own home at Nazareth? — in fact, that ,such a harmony' (in M. THIBON's memorable words) as that of the same risen life, had already been ,foretasted upon earth' between those most nearly akin to Him? We may begin to see here, perhaps, the answer to our own question: What was to have been the nature — what were to have been the conditions — of the ,second trial' in Paradise?

The recognition by the Church, of the marriage between our Blessed Lady and St. Joseph, as *ratum,* even though *non consummatum,* was indeed the adumbration of a new concept of marriage, (though approximating, perhaps, to that connected with the name of HUGH OF ST. VICTOR): wherein the essence of the bond is found to consist entirely in the bare mutual consent of the parties to abide together for life in the companionship of love. The emphasis is thus shifted over from the factor of procreation, to that of ,society'; and it is the declared mutual intention of abiding together in a life in common which, of itself, constitutes the real ,matter of the sacrament'. (Or as IVO OF CHARTRES expressed it in one of his decisions: ,,That is not marriage which is the coition of two bodies, but the union of two minds'') [14]. In such an ambience then, as it seems, are we to see the manner and the circumstances of the ,second trial', in which, however, man ,failed to stand': but which still remains in that ,domain of pure possibility' which we would now consider more closely.

In a certain profounder sense, it is woman herself who is the intended ,paradise' of man: she is herself the ,substance' of paradise. This is no new doctrine: it is a mystery which finds very full expression, for example, in the *Song of Songs* [15]; it is, however, much more the province of the poet than of the theologian. With Francis THOMPSON again, we find perhaps the most marked allusion to it in modern times:

,,I, the flesh-girt Paradises
Gardenered by the Adam new —''

sings of herself the *Assumpta Maria* of one of his poems. And the French

---

14) *Epist. 134*; (MIGNE, *P.L.* clxii).

15) These remarks are without prejudice to the allegorical methods of interpretation almost invariably applied to this Sacred Text: as these, in turn, are without prejudice to the fact that the ,historic method' (as proposed for more general application by Père LAGRANGE) has been found — when rigorously and reverently applied to this same Text — to yield results which themselves debouch directly into what may prove, perhaps, an entirely new field of Christian hermeneutics.

psychologist whom we have already cited, follows closely (perhaps because himself also a poet) on THOMPSON:

„The polar opposition between sense and spirit is much less marked with woman than with man; the ,sublimation-point' of the sensibility is consequently lower down, in the feminine character.... In order to become integrated in spiritual love, the vibrations of the feminine sensibility do not require to be decanted with the same rigour as those of masculine passion. There is a certain danger of illusion for men in studying the feminine character. It should not be forgotten that, if the mind of woman is less detached than that of man from the bonds of flesh and blood, her instincts, on the other hand, have more affinity (than his) with the things of the soul. Men are often led to judge with severity certain feminine states, in which an excessive ,proximity' declares itself between the sensibility and spiritual love, for the simple reason that the same ,proximity', in a masculine soul, could be no other than an impure transposition. Naturally, this does not mean that women are themselves exempt from illusion (we have been speaking, in this note, only of the proximity between sense and spirit inherent in a true sublimation); quite the contrary — the supra-carnal tonality of their instincts pre-disposes them to illusion. We have wished only to show how, when submitted to criteria borrowed solely from masculine experience, certain ,osmoses', very pure in themselves, between the instincts and the ideals in a woman, run the risk of being interpreted negatively. Let us add to this that woman possesses an instinct unknown to man: the maternal instinct — and that the manifestations of this, more or less ,transposed' are often attributed by man to sexuality." (G. THIBON, *op. cit.* pp. 72-3n).

„Man is more elevated than woman as to his mind, he is at a lower level (than she) as to his flesh. In order to love woman, he has to descend from his mind, but he fails to come to a halt in that *intermediary zone of the ,heart'*, in which woman dwells; he becomes engulfed in the flesh, and drags the woman down with him" (p. 153).

„That *intermediary zone* of the ,heart' ": these words contain, perhaps, the key to the whole problem. They are significantly forecast, too, by C. G. JUNG, in a paper written twenty years previously: — (we underline)

„In contrast to objective understanding and agreement as to facts, human relationship leads into *the psychic world, that middle kingdom* which reaches from the world of sense and affect to that of the spirit.... Into this territory man has to venture, if he means to respond adequately to woman" 16).

„(Men) commit the unpardonable mistake of confusing eros with sexuality. A man thinks he possesses a woman if he has her sexually. He never possesses her less, for to the woman the *erotic relation* is the only real and determining factor" 17).

„For the woman the erotic principle has nothing whatever to do with ,genital connections' etc., but simply with love" 18).

„The discussion of the sexual problem is, of course, only the somewhat crude beginning of a far deeper question, namely, that of the *psychic or human relationship* between the sexes. Before this latter question the sexual problem pales in significance, and with it we enter the real domain of woman...." 19). For the woman, marriage is not an institution at all, but a *human, erotic relationship*" 20).

---

16) C. G. JUNG: *Woman in Europe*, (1927); in *Contributions to Analytical Psychology*; London, 1928; p. 178.

17) *Ibid.* p. 176.

18) *Ib.* p. 183.

19) *Ib.* p. 175.

20) *Ib.* p. 176. Cp. also René NELLI: *L'Amour et les mythes du coeur*: Paris, 1952;

We are nearing the term of our enquiry. In the underlined passages of the foregoing citations, we have been placed in possession, as it were of the precise location of that region of the ,second trial' — of that' domain of the purely possible' — of which we have been in quest. We find it to lie in „that intermediary zone of the ,heart' ", of which THIBON speaks : in that „middle kingdom" . . . of the „erotic relation" — of the „psychic or human relationship" — which JUNG describes ; (or even, if we will, in that *glutinum mundi* of the Hermetic philosophers, which is „the medium between mind and body and the union of both"). It is indicated, too, by BERDYAEV, in what are (among the many expressions he has devoted to the subject) perhaps the most memorable words set down by any modern thinker :

> „Love must conquer the old matter of sex and reveal the new, in which the union of man and woman will mean not the loss but the realization of virginity, i.e. of wholeness. *It is only from this fiery point that the transfiguration of the world can begin"* 21). (our italics).

If it be now asked : What is the place, in this ,new region', of the primal injunction, „Increase and multiply !" ? — we will not shuffle in our reply : we will not take refuge in the customary pious evasion which declares the primacy of ,spiritual progeny' over that which is ,after the flesh'. (Though who among fallen men is to have the last word here ? — to whom does it belong to attach the *final* values ?). We will point, instead — though kneeling indeed, and as from afar-off — to the humble dwelling in Nazareth ; in which the Increase which came to be was not alone the chosen manner of the Divine Incarnation upon earth, but also the crown and seal set by the Divine approval upon that pure and sublimated love of the sexes — intended from the first for all humanity, but seen there in historic time once only in its full perfection — which is ,realized virginity' [22]).

We are invited to contemplate, in this one holy and regenerated pair, the

---

speaking of the XIII century movement of *l'amour courtois* : „Man entered into the familiarity of woman, not on the heels of the sexual need, but, on the contrary, in the climate of a refrained and purified desire" (p. 248 : cf. also pp. 101-2) ; and of ,sublimated love' : „It attempts to make durable the climate of passion, by liberating the sexuality from its non-specialized determinants — those which are common to the whole species" (p. 245).

[21]) Nicolas BERDYAEV : *The Destiny of Man* : II, iv, 8 : Eng. tr., London, 1937, p. 306.

[22]) There are, in European painting, two strange and deeply moving examples known to us, of an attempt to give pictorial realization to an intensely felt perception, on the part of their creators, as to the true ,probabilities' of the Sacred Nativity. One, a watercolour by the English William BLAKE, shows the Virgin in the moment of her ,delivery', sunken backwards upon her knees — as though in temporary loss of consciousness — into the arms of St. Joseph, who, bending forward to support her, gazes out above her head, with eyes fixed in awe and stupefaction, at a point where, poised in the air, well in advance of the Virgin's figure, appears the shining body of the new-born Child. This is shown as having *leaped*, fully conscious, into existence, out of the body of its mother. BLAKE's Christianity, as is well known, was, if highly unorthodox, profoundly mystical ; and he appears here to have been expressing a deeply realized intuition as to the real character and properties of a Flesh which was born ,of a virgin and seedless conception'.

The other example is by a Fleming, Jan PROVOST (1462-1529) : one wing of a triptych,

true embodiment, in archetypal form, of the specifically *human* relationship of the sexes, as it was conceived from of old in the Mind itself of the Creator: to see in the manner of the conception and birth of the Divine Child, the manner first of all intended by that same Creator for the fulfilment of His own injunction to the primal pair. In the family of Nazareth (translated to its rightful place in a transfigured universe!), we may behold the true lineaments — the veritable *structure* — of the Christian Paradise.

Cliftonville, 8th. June, 1954 JOHN TRINICK

---

now at Upton Hall. In the left background is shown St. Joseph (a strong, full-bearded figure in middle life), having just returned to the stable, bearing a large lantern, which casts a subdued light upon the ground; he is accompanied by a bare-footed woman — a typical *villageoise* — evidently the midwife whom he has been to seek. They are both halted, and St. Joseph gazes, half startled, half fearful, towards the figure of the Virgin, kneeling upright, back towards him, facing towards the spectator. Her arms are extended downwards, with outspread hands, almost as though she were warming them; and the whole forepart of her figure is strongly lighted from below, by the shining, naked little body of the Child, which lies upon its back on a small piece of linen covering a few fragments of straw. To left and right of the Child, the ox and the ass may be discerned, kneeling, and warming the small body with their breath. Eight child-angels hover in the air or press in beside the Virgin to behold the Newly-Born. It is the Virgin's figure which most of all arrests the attention: it is that of a young girl (15 years or less) with unbound hair. The face, partially lighted from the body of the Child, and of an extraordinary and ecstatic loveliness, with eyes downcast upon her son, — is strongly lighted with an intense inner radiance of its own. A slight glory shines behind the head. In the still ecstasy of this beautiful figure, is clearly to be felt the painter's profound and exquisite intuition of the actualities of the sacred scene. St. Joseph, motionless and spellbound, in the rear, is slowly realizing the needlessness of the errand from which he has but now returned.

ENIGE AANTEKENINGEN OVER DE MORAALSYSTEMEN

Het centrale probleem, waarover het in de discussies tussen de aanhangers der verschillende moraalsystemen gaat, is de vraag of de waarschijnlijke geoorloofdheid van een bepaalde handeling ook dan nog een voldoende grondslag voor het zedelijke handelen biedt, wanneer er een gelijke of zelfs een grotere waarschijnlijkheid voor het verplicht zijn van een andere handeling tegenoverstaat.

Het fundamentele probleem, waar het echter volgens de tegenstanders der moraalsystemen op aankomt, is de vraag of de logische suppositie, waarvan de moraalsystemen uitgaan, wel juist is, m.n. of het inderdaad mogelijk is, dat één en dezelfde persoon tegelijk van oordeel is, dat een bepaalde handeling waarschijnlijk verplicht is én dat het waarschijnlijk geoorloofd is toch iets anders te doen. Zowel de voor- als de tegenstanders der moraalsystemen plegen dit probleem te zien als een bijzonder geval van het algemenere logische probleem of tegenovergestelde waarschijnlijkheden elkaar uitsluiten.

In deze studie willen wij naar aanleiding van de in de laatste decennia gevoerde discussies enige aantekeningen bij deze kernproblemen der moraalsystemen maken.

I

Beschouwen wij op de eerste plaats het algemene logische probleem of tegenovergestelde waarschijnlijkheden elkaar uitsluiten.

In vele logica-handboeken treffen wij expressis verbis de stelling aan, dat tegenovergestelde waarschijnlijkheden elkaar niet uitsluiten, dat één en dezelfde persoon tegelijk van oordeel kan zijn, dat iets waarschijnlijk zó is én dat het waarschijnlijk niet zó is. Aldus lezen wij bij P. Geny S.J. de stelling : „Duae propositiones oppositae possunt esse simul probabiles, ita etiam ut una sit probabilior altera" [1]).

Het is tegen deze stelling, dat de recente tegenstanders der moraalsystemen hun aanval in het bijzonder richten om de logische grondslag der moraalsystemen te ondermijnen. Aldus b.v. A. Gardeil O.P. [2]), T. Richard

[1]) P. Geny S.J., *Critica*, Romae, 1927, p. 157. Vgl. : S. Tongiorgi S.J., *Institutiones philosophicae*, Volume I, Bruxelles, ²1862, p. 256. — S. Schiffini S.J., *Principia philosophica*, Augustae Taurinorum, ²1892, p. 182, s. — Ed. Hugon O.P., *Logica*, Parisiis, 1902, p. 399, ss. — A. Naber S.J., *Introductio generalis et Theoria cognitionis critica*, Romae, 1932, p. 322, s. — F. Morandini S.J., *Logica maior*, Romae, 1946, p. 274, ss. — J. Alejandro S.J., *Critica*, Santander, 1953, p. 192.

[2]) A. Gardeil O.P., *La „Certitude probable"*, in *Rev. des sciences phil. et théol.*, 1911, p. 237-266 ; p. 441-485.

O.P.[3]), Ed. JANSSENS[4]), H. VAN ZUNDEREN M.S.C.[5]). Tegen de geciteerde stelling brengen deze auteurs in, dat zij uitgaat van een waarschijnlijkheidsbegrip, dat het vormen van een verantwoorde mening geenszins vermag te rechtvaardigen en dat dan ook hemelsbreed verschilt van het klassieke waarschijnlijkheidsbegrip, zoals ARISTOTELES, St. ALBERTUS MAGNUS en St. THOMAS het uitwerkten.

Immers, zo argumenteren deze tegenstanders der geciteerde stelling, alleen dan kan er van twee tegenovergestelde waarschijnlijkheden sprake zijn, indien men een uitspraak als waarschijnlijk qualificeert enkel en alleen op grond van het feit, dat er ernstige redenen voor zijn aan te voeren, ook al staan daar ernstige redenen tegenover — m.a.w. indien men het waarschijnlijke eenvoudigweg definieert als datgene, wat op ernstige redenen berust. Maar dan moet men hieruit ook onvermijdelijk concluderen, dat men aldus per definitionem de waarschijnlijkheid zonder meer gelijkstelt met wat de klassieke auteurs onder mogelijkheid verstaan — dat aldus gedefinieerde tegenovergestelde waarschijnlijkheden zich metterdaad verhouden als de tegenovergestelde mogelijkheden, waartussen de twijfel wikt en weegt — dat men de op een dusdanige waarschijnlijkheid gebaseerde mening zonder meer tot de twijfel reduceert.

Ontneemt men aldus aan de waarschijnlijkheid haar eigen klassieke, van de loutere mogelijkheid welonderscheiden bepaaldheid, dan zal dit uiteraard tot veel verwarring en misverstand aanleiding geven en zal men wis en zeker tot velerlei onaanvaardbare conclusies komen, indien men zich van deze begripsverandering niet terdege rekenschap geeft en argeloos voortgaat met zich op de klassieke teksten te beroepen, met aan die zo geheel anders bepaalde waarschijnlijkheid dezelfde functie t.o.v. de meningsvorming te blijven toekennen. Welnu, dit is het juist, wat men aan de aanhangers der gewraakte stelling verwijt: „Avec la controverse probabiliste, on a fait rentrer dans la catégorie de l'opinion et de la probabilité un état de connaissance constitué par des raisons ou des autorités contraires. S'il n'y avait eu là qu'une simple transposition de mot, le mal eût été déjà grand, car c'était ouvrir la porte à un confusionnisme aggravé du fait qu'on croyait nullement s'éloigner de la position des Anciens. Mais le changement opéré ne fut point purement nominal. On voulut faire rendre à la donnée en question toutes les conséquences, toutes les propriétés de l'autre. C'est ainsi qu'avec une délibération intellectuelle encore empêtrée de deux contraires on parle de jugement formulé, de probabilité non douteuse, après avoir posé dans l'énoncé même du problème une probabilité contraire, qualifiée de „sérieuse et solide" [6]).

---

[3]) T. RICHARD O.P., *Le probabilisme moral et la philosophie*, Paris, 1922; *Etudes de théologie morale*, Paris, 1933, p. 177-347.

[4]) Ed. JANSSENS, *Cours de morale générale*, t. II, Louvain-Liège, 1926, p. 100-129.

[5]) H. VAN ZUNDEREN M.S.C., *Vrijheid in twijfel?*, Tilburg, 1947, blz. 141-186.

[6]) RICHARD, *Etudes de théologie morale*, p. 299. Vgl.: RICHARD, *Le probabilisme moral et la philosophie*, p. 274. — GARDEIL, *art. cit.*, p. 246, ss. — VAN ZUNDEREN, *op. cit.*, blz. 141, vv. — JANSSENS, *op. cit.*, p. 106, ss.

Om in deze discussie ons standpunt te bepalen gaan wij uit van een karakterisering der mening, waarmede zowel de voor- als de tegenstanders der omstreden stelling instemmen, m.n. van de mening als status mentis, die bij de opgang van het verstand naar het volkomen zekere bezit der waarheid volgt op de twijfel en het vermoeden, maar aan dat volkomen zekere bezit zelf voorafgaat. In de twijfel houden de redenen voor en tegen elkaar in evenwicht — in het vermoeden neigt het verstand op grond van het overwicht, dat het in de redenen voor de éne zijde bespeurt, naar die zijde, maar wordt door de redenen tegen nog van een positieve instemming afgehouden — eerst in de mening stemt het verstand positief in met één van de beide zijden. Allen zijn het er dan ook over eens, dat de mening een instemming van het verstand is, dat zich in de mening positief uitspreekt voor één van de beide tegenovergestelde mogelijkheden, waartussen het aanvankelijk twijfelde. Allen zijn het er ook over eens, dat wij bij de mening nog niet te doen hebben met een instemming zonder meer, zoals bij het volkomen zekere bezit der waarheid, maar met een onvolkomen instemming, die gepaard gaat met een vrees voor dwaling. Allen aanvaarden dan ook de definitie van St. Thomas, die de mening bepaalt als „actum intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius" [7]).

Maar groot en principieel verschil van opvatting treedt aan de dag bij de nadere bepaling van de aard en van de rechtvaardiging der meningsinstemming, m.n. over de vraag of de meningsinstemming wel verantwoord gegeven kan worden, zolang er nog ernstige redenen voor de tegenovergestelde uitspraak pleiten.

Richard [8]) en van Zunderen [9]) kenschetsen deze vraag als de kapitale vraag, waar het in alle discussies over de mening uiteindelijk op aankomt. Zij beantwoorden haar zeer beslist in negatieve zin. Want, zo argumenteren zij, zolang er nog ernstige redenen voor de tegenovergestelde uitspraak pleiten, is de waarschijnlijkheid, waarop men zijn mening wil baseren, zelf nog slechts twijfelachtig, zodat men derhalve het stadium van de twijfel en het vermoeden principieel nog niet te boven gekomen is en het geven van instemming dus nog geenszins verantwoord is: „L'effet le plus immédiat des raisons sérieuses contraires, c'est de rendre la vraisemblance elle-même douteuse. Il s'ensuit que leur absence est une condition indispensable pour sortir d'une attitude expectante et dubitative à l'égard de la probabilité ellemême" [10]). Vandaar dat deze auteurs er met zoveel nadruk op insisteren, dat het wegvallen van ernstige redenen voor de tegenovergestelde uitspraak het wezenlijke kenmerk is, dat de mening principieel van de voorafgaande status mentis onderscheidt. De miskenning van dit wezenlijke kenmerk der mening brandmerken zij als het vitium originis zowel van de omstreden stelling be-

---

[7]) S. Thomas, *Summa theologica*, I, q. 79, a. 9 ad 4.

[8]) Richard, *Le probabilisme moral et la philosophie*, p. 56, ss.; p. 262; *Etudes de théologie morale*, p. 227, ss.

[9]) van Zunderen, *op. cit.*, blz. 151, vv.

[10]) Richard, *Etudes de théologie morale*, p. 244.

treffende de tegenovergestelde waarschijnlijkheden als dus ook van de h.i. daarop voortbouwende moraalsystemen.

De voorstanders der omstreden stelling brengen hiertegen in, dat de mening uiteraard het standhouden van ernstige redenen voor de tegenovergestelde uitspraak voorzeker niet uitsluit, omdat het toch immers juist deze tegenredenen zijn, die de reële mogelijkheid van het tegendeel en dus ook de vrees voor dwaling funderen.

Hierop antwoorden RICHARD en VAN ZUNDEREN, dat de mogelijkheid van het tegendeel en de vrees voor dwaling hun voldoende grond enkel en alleen vinden in het tekortschieten van de redenen vóór om een volkomen zeker bezit der waarheid te verzekeren: „In het licht van het voorafgaande valt het niet moeilijk de grond van deze vrees op te sporen. Omdat voor het vormen van een opinie vereist is, dat er geen tegengestelde redenen aanwezig zijn, die nog het beschouwen waard zijn, kan de vrees ook niet door deze nietszeggende redenen ontstaan.... Ontstaat er toch een vrees, dan kan die alleen voortkomen uit *de intrinsieke zwakheid van de argumenten,* waarop het verstand steunt bij het doen van zijn uitspraak" [11]).

O.i. sluit dit antwoord echter een evidente contradictie in. Immers het tekortschieten van de redenen vóór is als zodanig, op zich genomen, reeds een zeer positieve reden tegen, zodat het erkennen van deze reden het zonder meer uitsluiten van tegenredenen, die nog het beschouwen waard zijn, evident weerspreekt.

Naar aanleiding van deze bedenking willen wij hier ook even ingaan op het beroep, dat RICHARD en VAN ZUNDEREN, in aansluiting bij een studie van GARDEIL [12]), doen op de leer van St. THOMAS om aan te tonen, dat hun sententie hiermede volkomen overeenstemt.

T.a.v. dit beroep op St. THOMAS merken wij op, dat de genoemde auteurs de facto geen enkele tekst weten aan te voeren, waarin St. THOMAS zich metterdaad expliciet over het uitgesloten zijn van tegenredenen uitspreekt, zodat hun beroep derhalve geheel en al berust op de interpretatie, die zij aan bepaalde Thomas-teksten geven. De tekst, die o.i. op het eerste gezicht het meest voor de door deze auteurs voorgestane interpretatie in aanmerking schijnt te komen, is de volgende door RICHARD [13]) uitvoerig behandelde tekst: „ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis, licet cum formidine alterius" [14]). In deze tekst karakteriseert St. THOMAS de mening als instemming van het verstand door de woorden: „totaliter declinat", waaruit RICHARD concludeert, dat St. THOMAS dus kennelijk het wegvallen der tegenredenen veronderstelt. Deze conclusie lijkt ons echter ongegrond. Aangezien immers de meningsinstemming nog slechts onvolkomen is t.o.v. de instemming, die

---

11) VAN ZUNDEREN, *op. cit.*, blz. 161. Vgl.: RICHARD, *Le probabilisme moral et la philosophie*, p. 56, ss.; *Etudes de théologie morale*, p. 295, ss. — F. MAQUART, *Elementa philosophiae*, t. III, Parisiis, 1938, p. 302, ss.

12) GARDEIL, *art. cit.*

13) RICHARD, *Le probabilisme moral et la philosophie*, p. 54, ss.; *Etudes de théologie morale*, p. 295. Vgl.: MAQUART, *op. cit.*, p. 304.

14) S. THOMAS, *In Post. Anal.*, L. I, lect. 1.

ons in het volkomen zekere bezit der waarheid stelt, is dit „totaliter declinat" ook nog slechts onvolkomen en sluit het geenszins uit, dat de onvolkomenheid der meningsinstemming juist zou bestaan in het gepaard gaan van dit „totaliter declinat" met een „quodammodo declinat in alteram partem", zoals op een analoge wijze het voluntarium simpliciter gepaard kan gaan met een voluntarium secundum quid ten gunste van het tegendeel. Voor deze uitleg pleit voorzeker, dat hij de geciteerde tekst doet concorderen met andere teksten, waarin St. THOMAS expliciet van een „declinare in aliam partem", van een „dubitatio alterius" spreekt, zoals b.v. in de tekst : „Alio modo intellectus assentit alicui ... per quamdam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam ; et si quidem hoc sit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio"[15]). Dergelijke teksten lenen zich ongetwijfeld veel vanzelfsprekender en soepeler voor een interpretatie, die het standhouden van tegenredenen veronderstelt, dan voor die van RICHARD c.s.

O.i. doet dan ook de interpretatie van RICHARD c.s. de Thomas-teksten metterdaad geweld aan, zoals wel het duidelijkst blijkt uit het feit, dat hun interpretatie er hen toe dwingt de „formido alterius", waarover St. THOMAS telkens weer in zijn definitie der mening spreekt, tegen de normale betekenis van deze uitdrukking in af te zwakken tot iets, wat men toch eigenlijk geen vrees pleegt te noemen. RICHARD erkent dit zelf uitdrukkelijk, waar hij schrijft : „C'est ce qu'on est convenu de souligner par l'expression classique, mais par trop grosse, de *formido alterius*"[16]). Aldus reduceert GARDEIL[17]) m.n. de „formido alterius" tot de loutere wisselvalligheid der meningsinstemming, die dan hierin bestaat, dat de uitspraak, waaraan wij onze instemming geven, absoluut gesproken, vals kan zijn, omdat die instemming niet op de evidentie der absolute waarheid berust. JANSSENS[18]) is zelfs van mening, dat de vrees volgens St. THOMAS geen wezenlijk kenmerk der mening is, terwijl VAN ZUNDEREN[19]) de erkenning van tegenredenen tracht te vermijden door de „formido alterius" te interpreteren als een wel is waar echte, maar dan toch slechts lichte vrees, die haar oorzaak enerzijds niet vindt in een gevaar voor dwaling in de strikte zin van het woord en anderzijds toch ook niet slechts in de loutere mogelijkheid van dwaling, maar in wat hij vaag aanduidt als een openstaan voor dwaling.

Uit dit alles menen wij te mogen concluderen, dat wij hier kennelijk te doen hebben met al te geforceerde pogingen om de Thomas-teksten met de eigen sententie in overeenstemming te brengen. Vandaar dat deze pogingen ons geenszins vermogen te overtuigen, dat inderdaad volgens St. THOMAS de meningsinstemming het standhouden van tegenredenen, die nog het beschouwen waard zijn, uitsluit.

---

15) S. THOMAS, *Summa theologica*, II-II, q. 1, a. 4. Vgl. : S. THOMAS, *de Ver.*, q. 14, a. 1; *In III Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 2, sol. 1.

16) RICHARD, *Etudes de théologie morale*, p. 295. Vgl. : RICHARD, *Le probabilisme moral et la philosophie*, p. 62, s.

17) GARDEIL, *art. cit.*, p. 467, ss.

18) JANSSENS, *op. cit.*, p. 110, ss.

19) VAN ZUNDEREN, *op. cit.*, blz. 160, vv.

Nadat wij aldus ons standpunt hebben afgelijnd t.o.v. degenen, die de mening t.o.v. de voorafgaande status mentis wezenlijk kenmerken door het wegvallen der tegenredenen, die nog het beschouwen waard zijn, willen wij nu trachten aan te geven, waarin dan o.i. het wezenlijke kenmerk der mening bestaat.

Zolang er tegenredenen standhouden, die nog het beschouwen waard zijn, stelt men zich ongetwijfeld met het geven van instemming bloot aan het risico te dwalen. Naarmate het overwicht der redenen voor de ene zijde toeneemt en men dus meer en meer gaat vermoeden, dat de waarheid aan deze zijde ligt, neemt het risico te dwalen af. De vraag is nu of dit overwicht der redenen voor de ene zijde zo groot kan worden, dat het redelijk verantwoord is het resterende risico op zich te nemen en zijn instemming te geven.

Degenen, die het wegvallen der tegenredenen als een conditio sine qua non der instemming beschouwen, doen dit juist, omdat zij resoluut van oordeel zijn, dat de eerbied en de liefde voor de waarheid van ons eisen, dat wij ons niet aan het risico te dwalen blootstellen. Wij daarentegen zijn van mening, dat de eerbied en de liefde voor de waarheid juist zelf vaak van ons eisen, dat wij ons aan een redelijk verantwoord risico te dwalen durven bloot te stellen.

In de sfeer der absolute geestelijke waarden als zodanig is voor risico uiteraard geen plaats. Voorzeker is het mogelijk daden te stellen, waardoor men zich aan het risico blootstelt door later volgende daden tegen de absolute geestelijke waarden te misdoen, b.v. daden, waardoor men zich in gevaar brengt tot zonde verleid te worden. Maar onmogelijk is het, dat men zich door de daad zelf, die men hic et nunc stelt, aan het risico blootstelt tegen die absolute waarden te misdoen: degene, die bij het stellen van een daad niet zeker is, dat hij zedelijk goed handelt, stelt zich niet aan het risico bloot te zondigen, maar handelt wis en zeker zedelijk slecht — degene, die meent een absolute waarheid te bezitten zonder hiervan zeker te zijn, bezit die absolute waarheid wis en zeker niet en dwaalt in zijn mening, dat dit wel het geval is.

Het eigen domein van het risico is dan ook de sensitivo-rationele sfeer, die juist door het blootstaan aan velerlei risico's gekenmerkt wordt. Tengevolge van de intrinsieke deficiëntie van het handelen in deze intrinsiek van de stoffelijkheid afhankelijke sfeer, wordt ook de zekerheid, die aan deze sfeer eigen is, wezenlijk medebepaald door haar onzekere en twijfelachtige grenzen — behoort tot deze zekerheid in haar begrenzing door de twijfel een grensgebied, waar de twijfel nog aanwezig is, d.w.z. waar wij nog geen zekerheid maar nog slechts waarschijnlijkheid bezitten.

Dit ervaren wij op ieder gebied van ons sensitivo-rationele leven: wij houden er bepaalde leefgewoonten op na betreffende ons werken, ontspannen, eten, drinken, slapen enz., terwijl wij toch op menig punt geen zekerheid bezitten, dat wat wij doen, b.v. of wij dit of dat eten en drinken, onze gezondheid niet schaadt — vooral dan niet, wanneer wij ons in tijden van nood met surrogaten moeten behelpen. Maar toch moet het leven

voortgaan, kunnen wij met eten en drinken niet wachten tot wij op alle punten zekerheid bezitten. Wat doen wij ? Wij leven volgens de beste gegevens der eeuwenoude traditie en der moderne wetenschap en aanvaarden rustig het resterende risico.

Zo doen wij ook wat de waarheid betreft : wij geven vaak onze instemming, terwijl de twijfel er nog in voortleeft, omdat het tot de eigen wijze van het bezitten der waarheid in deze sfeer behoort redelijk verantwoorde risico's van te dwalen op zich te nemen : zorgvuldig wegen wij de redenen voor en tegen tegenover elkaar af en als het overwicht der redenen voor de ene zijde dusdanig is, dat de kans om de waarheid aan deze zijde te vinden de aanvaarding van het risico, dat zij toch aan de andere zijde zou kunnen liggen, redelijk verantwoordt, dan geven wij op grond van de door dit overwicht bepaalde waarschijnlijkheid onze instemming.

Degene, die in deze sensitivo-rationele sfeer zijn instemming enkel en alleen wil geven, indien hij zonder meer zekerheid bezit, miskent niet alleen de eigen structuur der zekerheid, die in deze sfeer uiteraard een gebied van waarschijnlijkheid annex heeft, maar sluit ook de weg af om langs de waarschijnlijkheid tot zekerheid te komen. Hoe belangrijk het zich uitspreken voor een bepaald standpunt is om tot een rijker bezit der waarheid te komen, blijkt ook duidelijk hieruit, dat men bij de beoefening der wetenschap, wanneer men zelfs nog niet tot het vormen van een mening in staat is, vaak maar alvast met het opstellen van een werkhypothese begint om aldus de weg tot waarschijnlijkheid en zekerheid te banen.

Uit het bovenstaande blijkt voorts, dat er inderdaad ook volgens onze sententie een wezenlijk en niet slechts een gradueel onderscheid bestaat tussen de mening en het vermoeden. Dit onderscheid bestaat immers niet in een louter quantitatief groter overwicht der redenen voor t.o.v. de redenen tegen bij de mening dan bij het vermoeden, maar specifiek in het qualitatieve verschil van dit overwicht in beide gevallen, m.n. of dit overwicht al dan niet de aanvaarding van het resterende risico redelijk verantwoordt.

Uit onze karakterisering der mening moeten wij vervolgens ook concluderen, dat een mening uiteraard de enige mening is, die op grond van de aangevoerde redenen voor en tegen redelijk verantwoord is. Het overwicht de redenen kan immers uiteraard toch slechts aan één der beide zijden liggen en bijgevolg zal de instemming met de ene uitspraak noodzakelijk tegelijk de tegenovergestelde uitspraak onaanvaardbaar verklaren. Vandaar dat wij met de tegenstanders der omstreden stelling betreffende het samengaan van tegenovergestelde waarschijnlijkheden instemmen en met hen van oordeel zijn, dat de aanvaarding van die stelling berust op een onjuiste, van het klassieke begrip afwijkende opvatting der waarschijnlijkheid, die de waarschijnlijkheid de facto gelijkstelt met de loutere mogelijkheid. Van de bovenbehandelde tegenstanders der omstreden stelling wijken wij echter af, in zover volgens onze sententie de mening uiteraard het standhouden van tegenredenen, die nog het beschouwen waard zijn, geenszins uitsluit — een punt, dat van beslissend belang zal blijken, wanneer wij in het tweede gedeelte van deze studie de vraag aan de orde zullen stellen of onze ont-

kenning van het samengaan van tegenovergestelde waarschijnlijkheden ook de afwijzing der moraalsystemen insluit.

Het wil ons voorkomen, dat onze ontkenning van het samengaan van tegenovergestelde waarschijnlijkheden geheel en al met het dagelijkse spraakgebruik overeenstemt. In het dagelijkse leven zal immers eenieder hoogst verbaasd opkijken, wanneer iemand in één adem door beweert, dat hij het waarschijnlijk vindt, dat zijn vriend morgen zal komen, en dat hij het waarschijnlijk vindt, dat die vriend morgen niet zal komen. Of om een ander voorbeeld te noemen: wanneer ik op grond van de gegevens van De Bilt meen, dat het morgen mooi weer zal zijn, dan zal ik deze mening moeten opgeven en op de twijfel terugvallen, wanneer er zich steeds meer redenen voordoen, die het tegenovergestelde doen verwachten, en tenslotte zal mijn aanvankelijke mening in de tegenovergestelde kunnen omslaan — maar beide mogelijkheden zal ik nooit tegelijk waarschijnlijk kunnen vinden.

Tenslotte willen wij onze afwijzing der omstreden stelling nog nader toelichten door kortelijk in te gaan op twee zeer belangrijke studies, die in de laatste decennia ter verdediging der moraalsystemen verschenen zijn en die zich beide op de afgewezen stelling beroepen.

Het betreft dan op de eerste plaats de zo fundamentele studie van P. DE BRUIN S.J. [20]), waardoor wij ons in deze studie op menig punt dankbaar lieten inspireren. DE BRUIN beschouwt het probleem voornamelijk vanuit de objectieve structuur der waarschijnlijkheid, terwijl daarentegen de andere zo belangrijke studie, namelijk die van P. ROUSSELOT S.J. [21]), voornamelijk argumenteert vanuit de subjectieve condities der meningsinstemming.

Bij DE BRUIN lezen wij wat het samengaan van tegenovergestelde waarschijnlijkheden betreft o.a.: „Het waarschijnlijke is altijd onzeker en dus twijfelachtig. Deze twijfel, die een constitutief element uitmaakt van de waarschijnlijkheid, kan een positieve natuur hebben in den vorm van een positieve reden of in den vorm van afwezigheid van reden: in beide gevallen bestaat er *reden* om te twijfelen. Uit de samenwerking van den twijfel met den schijn der waarheid ofwel de positieve reden om de verbinding voor waar te houden, ontstaat de waarschijnlijkheid" [22]). ... „Het hoogste belang voor de toepassing op de zedelijkheid heeft dit éëne punt uit de leer der waarschijnlijkheid, dat de meerdere waarschijnlijkheid van twijfel de mindere waarschijnlijkheid van reden niet opheft" [23]). Dat aan deze opvatting inderdaad de gewraakte gelijkstelling van de waarschijnlijkheid met de mogelijkheid, de kans, ten grondslag ligt, blijkt duidelijk ook uit een voorafgaande tekst: „Het wordt niet waarschijnlijk geacht, dat ik de honderdduizend op mijn nummer in de Staatsloterij trek, omdat de kans

---

[20]) P. DE BRUIN S.J., *Zedelijke waarschijnlijkheid,* in *Stud. Cath.,* 1932, blz. 19-38; 1933, blz. 81-104.

[21]) P. ROUSSELOT S.J., *Quaestiones de conscientia,* Parisiis, 1937, p. 30-81.

[22]) DE BRUIN, *art. cit.,* blz. 33, v.

[23]) DE BRUIN, *art. cit.,* blz. 35.

d.w.z. de waarschijnlijkheid zoo gering is, dat ze dicht bij de nul staat, al bestaat er toch nog waarschijnlijkheid d.i. al kan de waarheid toch nog schijnen; want één van de nummers krijgt het zeker. Zekere waarschijnlijkheid is dus onwaarschijnlijke zekerheid. Het onzekere of onwaarschijnlijke verschilt nog hemelsbreed van het onmogelijke, want het wordt juist onwaarschijnlijk genoemd omdat het reëel mogelijk en dus waarschijnlijk is. Het gewone spraakgebruik, dat de term van waarschijnlijkheidsrekening of kansrekening heeft uitgevonden, maakt hier geen misbruik van dit woord, omdat het slechts in objektieve termen uitdrukt, wat de gewone beteekenis van waarschijnlijkheid subjektief bedoelt" [24]). O.i. wijst deze auteur er zeer terecht op, dat de twijfel inderdaad een constitutief element der mening uitmaakt, maar werkt hij het specifieke onderscheid tussen de waarschijnlijkheid, waarop de mening berust, en de reële mogelijkheid, waarover men twijfelt, onvoldoende uit. Vandaar dat hij de waarschijnlijkheid, waarop de mening berust, ten onrechte vereenzelvigt met de waarschijnlijkheid, zoals deze in de mathematische waarschijnlijkheidsleer begrepen wordt, d.w.z. met de reële mogelijkheid als zodanig.

Rousselot tracht het samengaan van tegenovergestelde waarschijnlijkheden te verklaren door de verscheidenheid der tegenovergestelde meningen te funderen in de verscheidenheid der sensitieve disposities, die de vorming van de tegenovergestelde meningen beïnvloeden. Dat de mens überhaupt meningen vormt, vindt immers zijn reden in onze sensitivo-rationele structuur [25]). Bij het tegen elkaar afwegen der redenen voor en tegen zal men tot een andere conclusie kunnen komen, naargelang dit tegen elkaar afwegen vanuit een andere sensitieve dispositie geschiedt. Zijn nu de verschillende sensitieve disposities, op de achtergrond waarvan men achtereenvolgens de redenen voor en tegen afweegt, alle zedelijk aanvaardbaar, dan zijn bijgevolg ook de verschillende waarschijnlijkheden, waartoe men vanuit die verschillende sensitieve disposities concludeert, alle redelijk verantwoord [26]). Hiertegenover merken wij echter op, dat deze argumentatie het probleem van het samengaan van tegenovergestelde waarschijnlijkheden nog geenszins oplost, maar het veeleer vollediger geformuleerd opnieuw aan de orde stelt. Rousselot vestigt er namelijk zeer terecht de aandacht op, dat men bij het afwegen der redenen voor en tegen terdege rekening moet houden met de sensitieve dispositie, van waaruit men die redenen beoordeelt — m.a.w. dat men de redenen voor en tegen in hun concrete contekst met de sensitieve dispositie van het subject moet beschouwen, zodat men ook de sensitieve dispositie van het subject mede in de adaequate afweging betrekt. Aldus zal men dan echter niet alleen tot een waarlijk adaequate afweging komen, maar op grond daarvan ook tot een éénduidige conclusie, die uiteraard slechts de instemming met één der tegenovergestelde uitspraken redelijk verantwoordt. Rousselot beschouwt de subjectieve sensitieve disposities te abstract van het objectieve doel der

---

[24]) de Bruin, *art. cit.*, blz. 30.
[25]) Rousselot, *op. cit.*, p. 57-60.
[26]) Rousselot ,*op. cit.*, p. 60-76.

meningsvorming: het vinden der waarheid — hij vraagt zich slechts af of die sensitieve disposities op zich genomen zedelijk aanvaardbaar zijn en laat de beslissende vraag: of hun feitelijke invloed op het afwegen en de meningsvorming redelijk verantwoord is, buiten beschouwing.

II

In het tweede gedeelte van deze studie willen wij nu op de eerste plaats de vraag aan de orde stellen of onze afwijzing van de bovenbehandelde stelling betreffende het samengaan van tegenovergestelde waarschijnlijkheden de iure ook de afwijzing der moraalsystemen insluit. Of dit inderdaad het geval is, zal hier van afhangen of de moraalsystemen metterdaad het samengaan van tegenovergestelde waarschijnlijkheden veronderstellen. Zowel volgens de tegenstanders der moraalsystemen als ook volgens de gebruikelijke wijze van voorstellen van de kant der voorstanders is dit inderdaad het geval: tegenover de waarschijnlijke verplichting der wet stelt men immers de waarschijnlijke geoorloofdheid iets anders te doen en aanvaardt beide tegenovergestelde waarschijnlijkheden tegelijk als zodanig.

O.i. is er echter in de moraalsystemen van een samengaan van tegenovergestelde waarschijnlijkheden eigenlijk in het geheel geen sprake en laat onze afwijzing van het samengaan van tegenovergestelde waarschijnlijkheden de moraalsystemen onaangetast. Om dit aan te tonen gaan wij uit van de vraag wat wij onder die „waarschijnlijke verplichting der wet" en die „waarschijnlijke geoorloofdheid iets anders te doen", waarover in de moraalsystemen sprake is, moeten verstaan. En dan zal blijken, dat wij hier slechts schijnbaar met tegenovergestelde waarschijnlijkheden te doen hebben, en dat onze bezinning op deze waarschijnlijkheden ons tevens een adaequaat argument ten gunste van het probabilisme verschaft.

Dat iets waarschijnlijk zedelijk verplicht is, wil zeggen, dat dit te doen waarschijnlijk noodzakelijk is om het laatste doel te bereiken. Daar nu echter de instemming met een waarschijnlijkheid gepaard gaat met een vrees, die gegrond is op de reële mogelijkheid van het tegendeel, sluit de instemming met een waarschijnlijkheid uiteraard de erkenning van de reële mogelijkheid van het tegendeel in, en zal derhalve ook de instemming met een waarschijnlijke zedelijke verplichting de erkenning insluiten van de reële mogelijkheid om door iets anders te doen, langs een andere weg dan die de waarschijnlijke zedelijke verplichting wijst, het laatste doel te bereiken. Erkent men echter een andere weg als een reëel mogelijke weg om het laatste doel te bereiken, dan erkent men die weg ipso facto ook als een zedelijk geoorloofde weg. Welnu, uit het feit, dat de erkenning van de zedelijke geoorloofdheid om een andere weg te kiezen in de instemming met de waarschijnlijke zedelijke verplichting zelf besloten ligt, blijkt evident, dat deze instemming uiteraard de weg, die de waarschijnlijke zedelijke verplichting wijst, dan ook zeker niet erkent als de enig mogelijke, d.w.z. als de noodzakelijke, zedelijk verplichte weg, maar slechts als een zedelijk geoorloofde weg. De waarschijnlijke zedelijke verplichting zegt dus geenszins,

dat de weg, die deze waarschijnlijke verplichting wijst, inderdaad zedelijk verplicht is, maar wel dat het zeker zedelijk geoorloofd is deze weg te volgen of een andere weg te kiezen, m.n. die andere weg, waarvan de instemming met de waarschijnlijke zedelijke verplichting zelf de zedelijke geoorloofdheid mede erkent. Kortom: de „waarschijnlijke zedelijke verplichting iets bepaalds te doen" verschaft ons metterdaad zelf zekerheid over de zedelijke geoorloofdheid dit te doen of iets anders.

Aldus gezien staat dus zelfs de *zekere* zedelijke geoorloofdheid iets anders te doen niet tegenover de *waarschijnlijke* zedelijke verplichting, maar ligt zij er in besloten als een reëel moment van die waarschijnlijkheid zelf. A fortiori staat dan ook de „waarschijnlijke zedelijke geoorloofdheid iets anders te doen" niet tegenover de „waarschijnlijke zedelijke verplichting", maar ligt zij er eminentiori modo: als zekere geoorloofdheid, in besloten. Wij hebben dus in de moraalsystemen inderdaad slechts schijnbaar met tegenovergestelde waarschijnlijkheden te doen — in werkelijkheid echter met waarschijnlijkheden, die elkaar evenmin uitsluiten als de naast elkaar bestaanbare zedelijke geoorloofdheden, die zij metterdaad erkennen. Een conclusie, die wij nog kunnen onderstrepen door er op te wijzen, dat het zelfs heel goed mogelijk is, dat ik mij waarschijnlijk zedelijk verplicht acht iets bepaalds te doen, terwijl ik mij tegelijk waarschijnlijk zedelijk verplicht acht niet dit maar iets anders te doen, want ook hier sta ik niet voor tegenovergestelde waarschijnlijkheden, maar voor waarschijnlijkheden, die zich verhouden als tegelijk bestaanbare zekerheden over diverse zedelijke geoorloofdheden.

Tot dezelfde conclusie kunnen wij ook als volgt komen: De zedelijke verplichting tot het stellen van een bepaalde handeling bestaat in de noodzakelijkheid van deze handeling om het laatste doel te bereiken en is derhalve een absolute, categorische noodzakelijkheid, die als zodanig uiteraard slechts met absolute zekerheid gekend kan worden. Een waarschijnlijke kennis van een absolute noodzakelijkheid is immers nog geen kennis van deze noodzakelijkheid als zodanig, maar van die noodzakelijkheid in haar contingente verschijning. Vandaar dat de waarschijnlijke kennis van de zedelijke verplichting tot het stellen van een bepaalde handeling ons deze handeling niet doet kennen als hebbende een noodzakelijke, maar slechts als hebbende een contingente relatie tot het laatste doel. Welnu, datgene wat geen noodzakelijke, maar slechts een contingente relatie tot het laatste doel bezit, plegen wij het zedelijk geoorloofde te noemen. Bijgevolg zal de waarschijnlijke kennis van de zedelijke verplichting tot het stellen van een bepaalde handeling, juist omdat zij ons deze handeling doet kennen als hebbende een contingente relatie tot het laatste doel, ons deze handeling dan ook niet doen kennen als zedelijk verplicht, maar als zedelijk zeker geoorloofd — m.a.w. de *waarschijnlijke* kennis der zedelijke verplichting verschaft ons metterdaad zelf *zekerheid* over de zedelijke geoorloofdheid.

Beschouwen wij nu vervolgens de althans schijnbaar tegenover deze „waarschijnlijke zedelijke verplichting" staande „waarschijnlijke zedelijke geoorloofdheid iets anders te doen". Zoals wij boven reeds aangaven,

wordt de zedelijke geoorloofdheid van een handeling gedefinieerd door haar contingente relatie tot het laatste doel. De zekerheid, waarmede het contingente in zijn contingente gestalte gekend wordt, is uiteraard een zekerheid met waarschijnlijke grenzen. Vandaar dat wij in onze kennis van het contingente in zijn contingente gestalte vaak niet tot een zekere, maar slechts tot een waarschijnlijke instemming kunnen komen. Aangezien „dit vaak niet verder dan een waarschijnlijke kennis kunnen komen" wezenlijk eigen is aan onze kennis van het contingente in zijn contingente gestalte, blijkt uit het feit zelf, dat wij in een bepaald geval niet verder dan een waarschijnlijke kennis kunnen komen, dan ook met zekerheid, dat wij in casu inderdaad met het contingente in zijn contingente gestalte te doen hebben. De waarschijnlijke kennis verschaft ons derhalve als zodanig zelf de zekerheid, dat wij inderdaad met het contingente in zijn contingente gestalte te doen hebben. Vandaar dat de waarschijnlijke kennis van de zedelijke geoorloofdheid van een handeling ons metterdaad zekerheid verschaft, dat wij deze handeling kennen als hebbende een contingente relatie tot het laatste doel, d.w.z. als zedelijk zeker geoorloofd — m.a.w. de *waarschijnlijke* kennis der zedelijke geoorloofdheid verschaft ons metterdaad zelf *zekerheid* over de zedelijke geoorloofdheid.

Uit de vergelijking van de twee laatste alinea's volgt wederom dezelfde conclusie als waartoe wij boven reeds kwamen: de „waarschijnlijke zedelijke verplichting" en de „waarschijnlijke zedelijke geoorloofdheid iets anders te doen" zijn slechts schijnbaar tegenovergestelde waarschijnlijkheden, maar in werkelijkheid verhouden zij zich als naast elkaar bestaanbare zekerheden — d.w.z. als de elkaar connoterende aspecten van één en dezelfde waarschijnlijkheid, die ons als zodanig zekerheid verschaffen over het „mogen doen" en het hieraan correlatieve „mogen laten om iets anders te doen".

In het bovenstaande hebben wij tevens een adaequaat argument ten gunste van het probabilisme ontwikkeld. Wij leerden immers zowel de „waarschijnlijke zedelijke verplichting" als ook de „waarschijnlijke zedelijke geoorloofdheid iets anders te doen" kennen als een zekere zedelijke geoorloofdheid — en wel juist zoals het probabilisme het ons voorhoudt: zonder de beperking, die het probabiliorisme en het aequiprobabilisme nadrukkelijk toevoegen, dat dit wat de „waarschijnlijke zedelijke goorloofdheid iets anders te doen" betreft, alleen geldt, indien deze zedelijke geoorloofdheid een grotere resp. een althans gelijke graad van waarschijnlijkheid bezit als de „waarschijnlijke zedelijke verplichting".

Ter nadere toelichting van ons argument voor het probabilisme willen wij nog kortelijk ingaan op de structuur van de zedelijke handelingen, waarover de bovenbeschouwde waarschijnlijkheden ons zekerheid verschaffen. Deze waarschijnlijkheden betreffen zedelijke handelingen, die de een of andere van de zedelijkheid onderscheiden waarde, zoals b.v. het leven, de eigendom, de gezondheid, de ontspanning, onder de zedelijkheid subsumeren, in relatie tot het laatste doel beleven. De noodzakelijkheid, die

een van de zedelijkheid onderscheiden waarde t.o.v. het laatste doel heeft, is uiteraard een noodzakelijkheid met contingente grenzen. Vandaar dat wij in onze kennis van een dergelijke waarde in haar verhouding tot de zedelijkheid vaak niet verder dan een waarschijnlijke instemming kunnen komen. Welnu, zoals de van de zedelijkheid onderscheiden waarde in de zedelijke handeling wordt gesubsumeerd en er aldus een authentiek constitutief moment van uitmaakt, zo zal ook de waarschijnlijkheid, waarmede wij in een bepaald geval die waarde in haar verhouding tot de zedelijkheid kennen, in de zekerheid, die de zedelijke handeling over zichzelf bezit, worden gesubsumeerd en aldus van die zekerheid een authentiek constitutief moment uitmaken. De waarschijnlijkheid is dus als zodanig geen zekerheid, maar wel als constitutief moment der zekerheid, die de zedelijkheid over zichzelf bezit — namelijk, zoals wij boven reeds aangaven, doordat ons oordeel over de zedelijkheid in de waarschijnlijkheid zelf met zekerheid erkent, dat de betreffende van de zedelijkheid onderscheiden waarde inderdaad een contingente relatie tot het laatste doel bezit, die haar tot object van een zedelijk geoorloofde handeling constitueert.

Aldus gezien hebben wij derhalve, wanneer wij volgens het probabilisme handelen, inderdaad over de zedelijke geoorloofdheid van ons handelen de zekerheid, die aan de zedelijkheid uiteraard eigen is, d.w.z. absolute zekerheid — een zekerheid, die met de waarschijnlijkheid zelf onmiddellijk gegeven is en niet met behulp van een reflex beginsel geadstrueerd behoeft te worden. Ten onrechte beroepen vele probabilisten zich dan ook o.i. op reflexe beginselen om vanuit de waarschijnlijkheid tot zekerheid te komen.

Terwijl de aanhangers der moraalsystemen deze systemen juist opstellen, omdat zij nadrukkelijk een strikte en volkomen zekerheid eisen over de zedelijke geoorloofdheid van een in concreto te stellen handeling, stellen hun tegenstanders deze eis niet, maar achten een waarschijnlijkheid, die metterdaad alle tegenredenen, die nog het beschouwen waard zijn, uitsluit, voldoende. Aldus o.a. ook de in het eerste gedeelte van deze studie opgesomde tegenstanders der moraalsystemen: VAN ZUNDEREN [27]), JANSSENS [28]), RICHARD [29]) en GARDEIL [30]). Zo lezen wij b.v. bij VAN ZUNDEREN: „En omdat het nu nodig is, dat alle omstandigheden van een daad goed zijn, wil zij in haar geheel in orde zijn, dáárom kunnen we nooit absolute zekerheid hebben over de goedheid van deze singuliere concrete daad. Er kan altijd een of andere verkeerde omstandigheid aan vastzitten, waardoor de daad in haar geheel slecht wordt, en waarvan wij ons totaal niet bewust zijn. Om deze reden komt het geweten niet verder dan tot een opinie-zekerheid" [31]). Onder „opinie-zekerheid" verstaat deze auteur [32]) een onvolkomen, feilbare

---

[27]) VAN ZUNDEREN, *op. cit.*, blz. 209-211; 222-227.

[28]) JANSSENS, *op. cit.*, p. 118, s.

[29]) RICHARD, *Etudes de théologie morale*, p. 332-336 ; 343, s. ; *Le probabilisme moral et la philosophie*, p. 269-273.

[30]) GARDEIL, *art. cit.*, p. 475-485.

[31]) VAN ZUNDEREN, *op. cit.*, blz. 211.

[32]) VAN ZUNDEREN, *op. cit.*, blz. 177-186.

zekerheid, die hij evenals GARDEIL[33]) en JANSSENS[34]) uitdrukkelijk aan de mening als zodanig toekent.

Hiertegenover merken wij op, dat aan de mening als zodanig geen zekerheid, maar uiteraard slechts waarschijnlijkheid toekomt, en dat wij juist wat de zedelijkheid betreft, met een onvolkomen zekerheid en a fortiori met een waarschijnlijkheid geenszins kunnen volstaan, omdat de zedelijkheid als absolute waarde uiteraard slechts met absolute zekerheid gekend kan worden. Aan deze critiek voegen wij in het bijzonder t.a.v. degenen, die aan de mening als zodanig een zekerheid toekennen, nog toe, dat deze auteurs, waar zij enerzijds aan de aanhangers van de stelling betreffende het samengaan van tegenovergestelde waarschijnlijkheden terecht verwijten, dat zij de waarschijnlijkheid tot een loutere mogelijkheid en daarmede de mening tot een twijfel reduceren, zij anderzijds zelf dezelfde fout in de omgekeerde richting maken, doordat zij de waarschijnlijkheid der mening tot een zekerheid en daarmede de mening tot een zeker oordeel verheffen — in beide gevallen wordt het specifiek eigene van de mening als status mentis, die op de twijfel volgt en aan de zekerheid voorafgaat, wezenlijk miskend.

Vragen wij ons af waarom de in het eerste gedeelte van deze studie opgesomde tegenstanders van de stelling betreffende het samengaan van tegenovergestelde waarschijnlijkheden, tegelijk met deze stelling, ook de moraalsystemen afwijzen, dan is dit, omdat zij menen, dat de moraalsystemen de gewraakte stelling supponeren en evenals deze stelling van een misvormd waarschijnlijkheidsbegrip uitgaan, dat het standhouden van tegenredenen, die nog het beschouwen waard zijn, veronderstelt. Op grond van het waarschijnlijkheidsbegrip, dat wij boven zelf ontwikkelden en dat het standhouden van tegenredenen, die nog het beschouwen waard zijn, wel degelijk veronderstelt, hebben ook wij het samengaan van tegenovergestelde waarschijnlijkheden afgewezen, maar daarentegen het probabilisme aanvaard. In ons argument voor het probabilisme zijn wij er immers van uitgegaan, dat de waarschijnlijke instemming zelf als zodanig de op deugdelijke tegenredenen gegronde reële mogelijkheid erkent om langs een andere weg, dan die de waarschijnlijke zedelijke verplichting wijst, het laatste doel te bereiken. Vandaar dat het fundamentele verschilpunt tussen de in deze studie besproken tegenstanders der moraalsystemen en ons onmiskenbaar het waarschijnlijkheidsbegrip zelf betreft, m.n. of dit tegenredenen, die nog het beschouwen waard zijn, principieel uitsluit of juist veronderstelt. Erkent men geen deugdelijke tegenredenen, dan vervalt ons argument voor het probabilisme — dan kan de instemming met de waarschijnlijke zedelijke verplichting onmogelijk de erkenning insluiten van de mogelijkheid om langs een andere weg het laatste doel te bereiken en zal bijgevolg deze instemming de weg, die de waarschijnlijke zedelijke verplichting wijst, als de enig mogelijke en dus als de zeker zedelijk verplichte weg moeten erkennen

33) GARDEIL, *art. cit.*, p. 475-485.
34) JANSSENS, *op. cit.*, p. 118, s.

— maar dan miskennen wij ook zonder meer het oorspronkelijk gestelde probleem: dat wij nu juist niet met een zekere, maar met een inderdaad slechts waarschijnlijke zedelijke verplichting te doen hebben.

De redenen voor en tegen, die om tot een waarschijnlijke instemming met een zedelijke verplichting of geoorloofdheid te komen tegen elkaar worden afgewogen, zijn redenen, die er voor pleiten iets bepaalds te doen resp. het te laten om iets anders te doen — m.a.w. zijn redenen, die pleiten voor de realisatie van een bepaalde waarde resp. van een andere waarde in functie van het laatste doel. De gebruikelijke uiteenzetting der moraalsystemen kan ons hieromtrent echter gemakkelijk misleiden, omdat zij het pleegt voor te stellen, dat het gaat over de vraag of men iets bepaalds moet doen of het mag laten, dat het gaat over de keuze tussen het nakomen van een waarschijnlijke zedelijke verplichting en het volgen van eigen willekeur. Zo lezen wij b.v. bij E. GÉNICOT S.J.-J. SALSMANS S.J.: „Supponantur adesse duae sententiae oppositae quarum una legi, altera libertati favet"[35]. Neen, in werkelijkheid gaat het nooit over het tegen elkaar afwegen van het naleven van een bepaalde wet en het volgen van eigen, als zodanig waardeloze willekeur, over de keuze tussen doen en laten: dit doen en niets doen, maar altoos weer over de keuze tussen dit doen en iets anders doen, over het tegen elkaar afwegen van de realisatie van verschillende positieve waarden.

Aangezien derhalve de diverse redenen, die tegen elkaar afgewogen moeten worden om tot een waarschijnlijke instemming met een zedelijke verplichting of geoorloofdheid te komen, voor de realisatie van verschillende waarden in functie van het laatste doel pleiten, zal men bij het beoordelen van eenieder van deze redenen terdege rekening moeten houden met de waarde, waarvoor die bepaalde reden pleit. Vandaar dat een bepaalde reden bij het tegen elkaar afwegen van redenen des te zwaarwichtiger meetelt, naarmate zij voor de realisatie van een belangrijkere waarde pleit — vandaar dat wij des te zwaarwichtigere redenen eisen, naarmate een groter belang op het spel staat, een groter risico gelopen wordt. Gaat het over het al of niet zedelijk verplicht zijn tot de realisatie van een belangrijke waarde, dan wordt het gewicht van een reden, die er voor pleit, mede door de belangrijkheid van die waarde bepaald, en zullen wij zwaarwichtige tegenredenen, die voor de realisatie van een andere waarde pleiten, eisen om ons niet zedelijk verplicht te achten. Gaat het daarentegen over een weinig belangrijke, vrijwel onverschillige waarde, dan zal iedere tegenreden al gauw zwaarwichtig genoeg zijn om iets anders te mogen doen.

Het tegen elkaar afwegen der diverse redenen stelt ons derhalve voor een probleem, dat door het samenspel van vele factoren gekenmerkt wordt. Het veronderstelt immers een juiste waardering der betreffende waarden en van hun onderlinge verhouding in functie van het laatste doel — voorts

---

[35]) E. GÉNICOT S.J. — J. SALSMANS S.J., *Institutiones theologiae moralis*, I, Bruxelles, [15]1942, no. 67, p. 53.

een juiste waardering der diverse redenen in functie van de betreffende waarden gezien in hun relatie tot het laatste doel — om op grond van deze waarderingen te komen tot het afwegen van een bepaald complex van redenen, dat voor de realisatie van een bepaalde waarde pleit, tegenover een ander complex van redenen, dat voor de realisatie van een andere waarde pleit. Juist omdat de beide complexen van redenen in functie van verschillende waarden tegen elkaar afgewogen moeten worden, beschikken wij uiteraard niet over een enkelvoudig vergelijkingspunt en zal een nadere specificatie van de onderlinge verhouding der waarschijnlijke zedelijke verplichting en der waarschijnlijke zedelijke geoorloofdheid iets anders te doen, m.n. welke van beide probabilior is, veelal een zeer subtiele aangelegenheid zijn, die, zoals ROUSSELOT [36]) terecht aantekent, in hoge mate openstaat voor de invloed van subjectieve factoren.

Is men door het tegen elkaar afwegen der diverse redenen tot een waarschijnlijkheidsoordeel over de subsumptie van een bepaalde waarde onder de zedelijkheid gekomen, dan zal het geweten dit oordeel integreren in zijn onfeilbaar oordeel over de zedelijke geoorloofdheid van de in concreto te stellen handeling. Uiteraard is het waarschijnlijkheidsoordeel als zodanig feilbaar, maar geïntegreerd in het gewetensoordeel zal het de onfeilbaarheid van het gewetensoordeel geenszins aantasten, terwijl het waarschijnlijkheidsoordeel zelf als regel het juiste zal treffen, indien het zich laat leiden door de deugd van voorzichtigheid en de overeenstemming met het onder leiding der H. Kerk gevormde oordeel der christelijke gemeenschap.

De juiste toepassing van het probabilisme veronderstelt dus voorzeker de deugd van voorzichtigheid, maar deze deugd maakt het probabilisme geenszins overbodig. Integendeel, de deugd van voorzichtigheid eist immers zelf, dat wij bij de vorming van ons geweten de geëigende middelen aanwenden. Welnu, in geval, dat wij met waarschijnlijkheden te doen hebben, is o.i. nu juist het probabilisme het geëigende middel.

Bij wijze van conclusie uit het bovenstaande willen wij besluiten met het kortelijk beantwoorden van een drietal annexe vragen:

Ten eerste: hoe is het te verklaren, dat enerzijds de moraalsystemen zich aandienen als noodzakelijk voor de oplossing van zich frequent voordoende gewetensvragen, terwijl anderzijds zovele eeuwen het zonder moraalsystemen hebben kunnen stellen? In antwoord op deze vraag verwijzen wij naar onze boven uitgewerkte conclusie, dat de waarschijnlijke zedelijke verplichting en geoorloofdheid ons zelf onmiddellijk zekerheid verschaffen over de zedelijke geoorloofdheid. Welnu, de moraalsystemen stellen zich tot taak deze onmiddellijke zekerheid reflexief-critisch te verantwoorden. Vandaar dat men er eerst toe kwam moraalsystemen op te stellen, toen men zich metterdaad reflexief-critisch op die onmiddellijke zekerheid begon te bezinnen.

Ten tweede: hoe is het te verklaren, dat enerzijds de aanhangers der

---

36) ROUSSELOT, *op. cit.*, p. 77, note 1.

verschillende moraalsystemen onderling zulke principiële verschilpunten noteren en elkaar zo fel plegen te bestrijden, terwijl anderzijds hun practische conclusies en raadgevingen veelal overeenstemmen? In antwoord op deze vraag verwijzen wij wederom naar onze boven uitgewerkte conclusie, dat de waarschijnlijke zedelijke verplichting en geoorloofdheid ons zelf onmiddellijk zekerheid verschaffen over de zedelijke geoorloofdheid. Welnu, deze onmiddellijke zekerheid zal het reflexieve oordeel, indien dit een grotere of gelijke waarschijnlijkheid eist, uiteraard subjectief zodanig beïnvloeden, dat het de onmiddellijk als zekerheid verschaffend erkende waarschijnlijkheid ook reflexief als zodanig waardeert, d.w.z. als grotere of gelijke waarschijnlijkheid. En dit des te gemakkelijker, daar, zoals wij zagen, de beoordeling van wat meer waarschijnlijk is, uiteraard in hoge mate openstaat voor de invloed van subjectieve factoren. Bovendien mogen wij niet vergeten, dat juist waar het over belangrijke waarden gaat, de probabilist zijn conclusie in dezelfde richting zoekt als de probabiliorist, omdat ook de probabilist, waar het over belangrijke waarden gaat, zwaarwichtige tegenredenen zal eisen om zich niet zedelijk verplicht te achten.

Ten derde: wat is het verschil tussen het probabilisme, zoals wij het voorstellen en het compensatie-systeem, dat o.a. L. LEHU O.P.[37]) verdedigt? Zeer terecht wijst het compensatie-systeem ons op het centrale probleem van het tegen elkaar afwegen der verschillende waarden en op de noodzakelijkheid de te nemen risico's te compenseren. Maar ten onrechte keert het compensatie-systeem de zaken juist om: het compensatie-systeem veronderstelt de waarschijnlijkheid als gegeven en wil nu met behulp van het compensatie-beginsel als reflex beginsel vanuit deze waarschijnlijkheid tot zekerheid komen — terwijl wij daarentegen volgens onze uitleg van het probabilisme door het tegen elkaar afwegen juist eerst tot de waarschijnlijkheid besluiten, die ons dan zelf onmiddellijk, zonder tussenkomst van een reflex beginsel, zekerheid verschaft over de zedelijke geoorloofdheid van de in concreto te stellen handeling.

Nijmegen, 1 Juni 1955

A. VAN LEEUWEN, S.J.

ZUSAMMENFASSUNG

Sowohl die Verfechter wie auch die Gegner der Moralsysteme pflegen in der These, dass einander entgegengesetzte Wahrscheinlichkeiten sich nicht ausschliessen, die logische Grundlage der Moralsysteme zu erblicken. Daher unterzieht der Verfasser dieser Anmerkungen zunächst die für und wider diese fundamentale These beigebrachten Argumente einer kritischen Überprüfung. Diese Untersuchung führt zu der Schlussfolgerung, dass einander entgegengesetzte Wahrscheinlichkeiten sich in der Tat ausschliessen und dass die Annahme eines Zusammengehens einander entgegengesetzter

[37]) L. LEHU O.P., *Philosophia moralis et socialis*, I, Parisiis, 1914, p. 287, s.

Wahrscheinlichkeiten auf einer Entstellung des Wahrscheinlichkeitsbegriffes beruht, wodurch man die Wahrscheinlichkeit zu einer blossen Möglichkeit oder Chance herabsetzt. Im Gegensatz zu den von ihm aufgeführten Autoren, die wie er das Zusammengehen einander entgegengesetzter Wahrscheinlichkeiten ablehnen, vertritt der Verfasser dieser Studie jedoch die Ansicht, dass die wahrscheinliche Zustimmung keineswegs Gegengründe, die noch der Betrachtung wert sind, ausschliesst.

Sodann wirft der Verfasser die Frage auf, ob die Ablehnung des Zusammengehens einander entgegengesetzter Wahrscheinlichkeiten de iure auch die Ablehnung der Moralsysteme einschliesst. Diese Frage beantwortet er verneinend, weil wir in den Moralsystemen nur scheinbar mit einander entgegengesetzten Wahrscheinlichkeiten zu tun haben, in Wirklichkeit jedoch mit nebeneinander existierbaren Gewissheiten. Die wahrscheinliche Zustimmung schliesst ja die Anerkennung der reellen Möglichkeit des Gegenteiles ein. Und deshalb wird auch die wahrscheinliche Zustimmung in einer sittlichen Verpflichtung die Anerkennung der reellen Möglichkeit einschliessen auch auf einem anderen Wege zum letzten Ziel zu gelangen. Der Weg, den die wahrscheinliche sittliche Verpflichtung zeigt, ist also nicht der einzig mögliche Weg, sondern genau so wie jener andere Weg ein möglicher und daher *gewiss* sittlich erlaubter Weg. Von der Analyse der sittlichen Verpflichtung und des sittlichen Erlaubtseins kommt der Verfasser zu derselben Schlussfolgerung, dass sowohl die wahrscheinliche sittliche Verpflichtung wie das wahrscheinliche sittliche Erlaubtsein uns Gewissheit über das sittliche Erlaubtsein dieses eine oder etwas anderes zu tun verschaffen, so dass die wahrscheinliche sittliche Verpflichtung dieses eine zu tun und das wahrscheinliche sittliche Erlaubtsein etwas anderes zu tun einander keineswegs ausschliessen.

Das aus diesen Betrachtungen aufgebaute Argument für den Probabilismus erörtert der Verfasser zuletzt noch näher, indem er kurz auf die Struktur der sittlichen Handlungen eingeht, worüber die betrachteten Wahrscheinlichkeiten uns Gewissheit verschaffen.

PSYCHOLOGISCHE KRONIEK
VAN C. G. JUNG TOT ERICH NEUMANN

Iedere vulgarisatie, ook de meest hoogstaande, ziet zich genoodzaakt in treffende beeldspraak en schematiserende voorstellingen de gegevens en ontdekkingen der wetenschap bij het grote publiek ingang te doen vinden. Aldus bewijst ze de wetenschap onmiskenbare diensten. Tevens echter eist ze een tol: ze vereenvoudigt de wetenschappelijke gegevens zodat vele nuances bijna onvermijdelijk verloren gaan.

In de psychologie, deze bij uitstek „menselijke" wetenschap, komt de nawerking van de vulgariserende voorstellingen begrijpelijkerwijze zeer sterk tot uiting. Het volstaat hier op één enkel voorbeeld de aandacht te vestigen: sedert de vulgariserende literatuur de drie namen van FREUD, JUNG en ADLER tot een hechte trits aaneen heeft gesmeed, heeft niemand het geloof in „de mythe van deze triniteit" — om met W. DAIM te spreken — aan het wankelen gebracht. JUNG zelf heeft er het zijne toe bijgedragen om deze voorstelling ingang te doen vinden. Hij toch heeft zijn psychologie voorgesteld als de alzijdige synthese van de twee eenzijdig gerichte opvattingen van FREUD en ADLER. Nu is het zeker dat de drie baanbrekers van de dieptepsychologie elkander hebben beïnvloed ook nadat ze definitief hun eigen weg waren ingeslagen. Doch het blijft onjuist de drie vorsers op éénzelfde niveau te plaatsen. Waar JUNG, door zijn persoonlijke ontdekkingen en nieuwe inzichten niet al te zeer voor FREUD behoeft onder te doen, blijft ADLER sterk ten achter bij zijn twee mededingers[1]).

JUNG is oorspronkelijk genoeg om zijn waarde niet te hoeven ontlenen aan een mythe die hem overschat. Zijn overtalrijke geschriften, die hij in de loop van zijn veertigjarige psychotherapeutische praktijk opstelde en die hij kon hernemen en aanvullen in zijn monumentale werken, sedert 1944 gepubliceerd, zijn nog omvangrijker dan die van FREUD. Het was dan ook wenselijk dat men over een uitgave van zijn volledige werken zou beschikken. Een dergelijke uitgave veronderstelt echter een zeer groot te investeren kapitaal. Gelukkig heeft de Bollingen-Foundation — gesticht door de Amerikaanse millionnair Paul Mellon — voor de financiering ervan gezorgd. De *Collected Works* van JUNG worden, in opdracht van de Bollingen-Foundation, uitgegeven door de Pantheon-Books Inc. te New-York, in samenwerking met de uitgeverij Routledge and Paul Kegan te Londen. Tot nog

---

[1]) W. DAIM heeft getracht de invloed van de drie vorsers in getallen uit te drukken. Wanneer men aan FREUD tien punten geeft in deze wedstrijd, dan is hij geneigd er acht, ja zelfs negen, toe te kennen aan JUNG, doch slechts twee, ten allerhoogste drie, aan ADLER. Cfr. W. DAIM, *Tiefenpsychologie und Erlösung*, blz. 331-332.

toe verschenen, in twee jaar tijds, vier delen van de achttien die men voorlopig voorziet [2]).

Wanneer men de groots opgezette onderneming overschouwt en haar toetst aan de vier reeds verschenen delen, dan wordt men getroffen door enkele paradoxale kenmerken. Waar de *Gesammelte Werke* van de banneling FREUD te Londen in het Duits werden gepubliceerd door de Imago Publishing Company [3]), worden de werken van de met de Zwitserse bodem vergroeide JUNG in Engelse vertaling aan het publiek aangeboden. Waar FREUDS werken chronologisch geordend werden, zijn JUNGS werken systematisch gerangschikt volgens de onderwerpen.

Nu zijn er ongetwijfeld heel wat redenen die deze „engelse" en „systematische" publicatie rechtvaardigen. Dank zij haar wordt het hele oeuvre van JUNG voor een nieuw publiek toegankelijk gesteld. Dank zij haar kan de niet-specialist in de psychologie juist die delen uitkiezen die voor hem van meer belang zijn. En de uitgevers hebben getracht de bezwaren van de wetenschapsman, die belang hecht aan de oorspronkelijke tekst en aan de chronologische volgorde der werken, zoveel mogelijk te ondervangen. De engelse tekst immers is opgesteld door één enkele, zeer gekwalificeerde vertaler, R. F. C. HULL, die borg staat voor de eenheid der gebruikte terminologie. Verder heeft men, waar dit nodig of nuttig bleek, de oudere en nieuwere versies van éénzelfde werk na elkander opgenomen. Dit gebeurde o.a. in het zevende deel: *Two Essays on Analytical Psychology.*

Natuurlijk zal iedere diepgaande studie van JUNGS oeuvre, dat ten gevolge van zijn wetenschappelijke eerlijkheid een voortdurende deining vertoont, immer moeten teruggrijpen naar de oorspronkelijke Duitse tekst. Temeer daar het onmogelijk was de soms vier of vijf maal herwerkte teksten allen in hun geheel op te nemen. Zoals bij iedere onderneming, hebben de uitgevers der *Collected Works* zich gesteld gezien voor een aantal problemen, die niet alle gelijktijdig konden worden opgelost. Nochtans hebben ze zich uiterst gewetensvol van hun taak gekweten. De trouwe en toch goed leesbare vertaling, de accuratesse en volledigheid der bibliographische gegevens, de practische en zeer volledige indices, samen met de verzorgde druk en de keurige uitgave, maken van de *Collected Works* een in alle opzichten schitterend geslaagde onderneming.

Ook wat de voorrang betreft aan bepaalde delen verleend, gaan de uit-

---

[2]) C. G. JUNG, *Collected Works,* edited by Sir Herbert READ, Michael FORDHAM and Gerhard ADLER, translated by R. F. C. HULL (*Bollingen Series* XX), New York, Pantheon Books, 15, 5 x 23, 5: vol. 7, *Two Essays on Analytical Psychology,* 1953, X + 319 blz., geb. $ 3.75; vol. 12, *Psychology and Alchemy,* 1953, XXIII + 553 blz., 270 ill., geb. $ 5.00; vol. 16, *The Practice of Psychotherapy, Essays on the Psychology of the Transference and other Subjects,* 1954, XI + 369 blz., 14 ill., geb. $ 4,50; vol. 17, *The Development of Personality, Papers on Child Psychology, Education, and Related Subjects,* 1954, VIII + 235 blz., geb. $ 3,75.

[3]) De eerste uitgave van FREUDS volledige werken, getiteld *Gesammelte Schriften,* was weliswaar bij de *Internationaler Psychoanalytischer Verlag* te Wenen verschenen. Doch bij de *Anschluss* werd de hele voorraad bij de uitgever in beslag genomen en in het kader van de anti-semitische actie vernietigd.

gevers zeer oordeelkundig te werk. Zo is het opvallend hoe de vier gepubliceerde delen ons aanstonds inleiden in de meest oorspronkelijke en meest belangwekkende gegevens en ontdekkingen der analytische psychologie. Laten we dit even van dichterbij nagaan.

In de *Two Essays on Analytical Psychology,* die de engelse vertaling brengen van *Ueber die Psychologie des Unbewussten* en *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten,* heeft JUNG zijn twee belangrijkste ontdekkingen op diepte-psychologisch gebied, het collectief onbewuste en de archetypen, duidelijk naar voren gebracht [4]).

Dit collectief onbewuste, evenals de archetypen, heeft heel wat protesten uitgelokt. Waarschijnlijk is die oppositie, voor een deel althans, te wijten aan JUNGs nog tastende pogingen om zijn inzicht uit te drukken. Het was immers niet gemakkelijk een zo nieuw gegeven meteen scherp te omlijnen en juist af te wegen. Het heeft dan ook vele jaren geduldige observaties gevergd, vooraleer JUNG een nauwkeurige omschrijving heeft kunnen geven van de rol en de aard van dit collectief onbewuste. Eerst hadden zijn uitlatingen de indruk gewekt dat hij een onbewuste vooropstelde dat niet zozeer tot de mens zelf behoorde, maar als een soort „gemeenschappelijk" of „collectief" bezit was van de mensheid. Weldra echter kon hij, dank zij zijn rusteloze onderzoekingen en navorsingen, aangeven dat dit collectief onbewuste de diepste laag uitmaakte van de psychische structuur van de mens zelf. Zo gezien is dit onbewuste zowel psychologisch immanent als psychologisch transcendent. Als dusdanig kan het geenszins een product zijn van milieu-beïnvloeding en cultuur.

Ook de archetypen, die aanvankelijk niet duidelijk werden onderscheiden van de concrete voorstellingen of „archaïsche beelden" die overal en ten allen tijde terug opduiken, werden mettertijd nauwkeuriger beschreven. Zodoende kon JUNG het verwijt ondervangen dat men hem herhaaldelijk toestuurde, als zou hij een nieuwe theorie van de aangeboren gedachten of voorstellingen propageren. Weldra immers onderscheidde JUNG de archaische beelden, d.w.z. de symbolische voorstellingen die onder de inwerking van de archetypen tot het bewustzijn doordringen, van de archetypen zelf die slechts hun a priori-vormen zijn. In zijn laatste werken vergelijkt JUNG de archetypen met de *pattern of behaviour* die op verafgelegen plaatsen in soms totaal verschillende culturen als het ware spontaan opduiken, doch in feite geworteld zijn in de diepste en onbewuste aanleg van de mens. Een dergelijke oorsprong verklaart tevens waaraan de symbolische voorstellingen zelf hun fascinerende kracht ontlenen, zodat ze, afgezien van iedere

---

[4]) In dit zevende deel worden na de definitieve publicaties uit 1943 en 1945, de eerste schetsen ervan opgenomen, die reeds in 1912 en 1916 in drukvorm verschenen, onder de titels : *Neue Bahnen der Psychologie* en *La structure de l'inconscient*. Het is uiterst leerrijk na te gaan hoe de grondintuïties van JUNG van den beginne af in zijn werken aanwezig zijn, maar slechts geleidelijk aan, dank zij een nimmer aflatende zoekers-aandrift, in hun volle draagwijdte worden geëxpliciteerd.

rationele begripswijze, zulke geheimzinnige echo's oproepen in de mens [5]).

Naast het collectief onbewuste en de archetypen, heeft het *Selbst* een zeer belangrijke rol gespeeld in JUNGS psychologische inzichten. Dit *Selbst* is het meest centrale gegeven van de analytische psychologie. Van den beginne af is JUNG erom bekommerd geweest de mens in zijn gehele psychologische werkelijkheid immer voor ogen te houden. Verweet hij niet aan FREUD dat de overwegende belangstelling voor het sexuele aspect hem in de impasse voerde van een uitzichtloze eenzijdigheid? De bekommernis om de psychische eenheid van de mens stelde JUNG in staat de compensatorische werking van het onbewuste ten overstaan van het bewustzijn te onderkennen en aan de hand van zijn vele observaties in een helder daglicht te stellen. Meteen ontdekte hij hoe het onbewuste niet alleen een tegenvoeter was van het bewustzijn — zoals een freudiaans perspectief het logischerwijze moest opvatten — maar ook de voedingsbodem waarin het bewustzijn wortelde. JUNGS therapeutische eis dat het bewustzijn in harmonie moet zijn en blijven met het onbewuste, was dan ook een verworvenheid van zijn psychologische ervaring of, juister nog, een constateren van de immer wederkerende rol die het onbewuste speelt ten overstaan van het bewustzijn. Die wederzijdse inwerking kan echter niet plaats grijpen indien het bewustzijn en het onbewuste niet worden geunificeerd in een groter geheel. Daar nu het bewustzijn over het algemeen wordt bepaald als samenvallend met het ik, heeft JUNG de totaliteit die de hele menselijke psyche omvat zowel met zijn psychologisch immanente als transcendente elementen, de naam gegeven van *Selbst*. Deze term, zo zegt hij zelf, was ruim genoeg om het geheel te omvatten en toch weer bepaald genoeg om de psychologische realiteit aan te duiden waarvan hij de manifestaties immer van dichterbij had kunnen observeren.

Het *Selbst* is de ware sluitsteen van de analytische psychologie. JUNG had dit reeds vroeg vermoed, maar slechts na vele observaties slaagde hij erin dit ten volle aan te geven. Daarom is het juist zo belangwekkend na te gaan hoe het *Selbst* heel JUNGS psychotherapie beheerst. Dit wordt in de vele bijdragen uit *The Practice of Psychotherapy* op duizend en één wijze overtuigend aangetoond en duidelijk gemaakt in zeer verrijkende beschouwingen. In *The Development of the Personality* wijst JUNG nog dezelfde processussen aan, doch hier wordt vooral de algemene persoonlijke ontwikkeling uit de dagelijkse psychologische ervaring naar voren gebracht. In de twee delen treedt JUNGS inzicht in enkele zijner meest treffende formuleringen op de voorgrond.

Slechts hij die een goed inzicht heeft bekomen in de eigen verworvenheden van de analytische psychologie, kan de werken begrijpen waarin JUNG handelt over de alchemie. Het is dan ook best te begrijpen dat geautoriseerde stemmen van jungiaanse zijde zich verhieven tegen het feit dat het twaalfde deel der *Collected Works*, getiteld *Psychology and Alchemy*, het eerst van de pers kwam. De uitgevers hadden zich laten leiden door de overweging dat

---

5) De hier aangegeven ontwikkeling en haar resultaten hebben we uitvoerig besproken en toegelicht in ons werk *Analytische psychologie en Godsdienst*, vooral op blz. 57-79.

dit monumentale werk van JUNG nog niet in 't Engels bestond, terwijl vele bijdragen uit de andere te verschijnen delen reeds toegankelijk waren in een Engelse vertaling. Doch een werk als dit stelt de onvoorbereide lezer voor een bijna onoverkomelijke moeilijkheid. Hij slaagt er immers niet in de draagwijdte der beschouwingen over de alchemie te vatten. Ook JUNG is niet met één slag tot een juist inzicht gekomen in de waarde van de alchimistische teksten. Doch mettertijd werd hij getroffen door het feit dat vele tekeningen, door patiënten gemaakt in de loop van de behandeling, een bijna sprekende gelijkenis vertoonden met de op het eerste gezicht buitenissige voorstellingen uit de alchimistische tractaten. Eerst met nieuwsgierigheid, later met een immer groeiend interesse, legde hij er zich op toe die oude, lijvige boekdelen te verzamelen — heden ten dage heeft JUNG een bibliotheek op dit gebied die enig is in de wereld — en verdiepte zich in de studie van hun vergeelde bladzijden. Naarmate hij meer las, vergeleek en nadacht, zag hij in dat er niet slechts een oppervlakkige gelijkenis maar zelfs een treffende overeenstemming bestond tussen het „opus" dat de alchimisten voltrokken en het individuatie-proces dat zijn patiënten doormaakten. Zijn conclusie kon dan ook niet uitblijven: het „opus" der alchimisten moet men niet trachten te verklaren als een voor-wetenschappelijke scheikunde maar wel als een projectie van onbewuste psychologische toestanden en ervaringen in zogezegde chemische processen. Wat de alchimisten zochten was niet zozeer de samenstelling van een scheikundige stof, maar wel het „geheim van 's levens geluk", al noemden ze het dan ook „levenselixir" of „steen der wijzen". Alhoewel de alchimisten de juiste betekenis van hun tekeningen evenmin inzagen als de patiënten van JUNG, toch gaven ze er zich enigermate rekenschap van dat het hen niet te doen was om louter „scheikundige" procédés. Het immer weer beklemtonen van de morele kwaliteiten vereist om de „chemische bewerkingen" te doen slagen, het aangeven van de meest tegenstrijdige eigenschappen van de „chemische substanties", het symbolisch karakter van hun voorstellingen, dat alles wijst erop dat ze, zonder het expliciet te weten, in hun pseudo-wetenschappelijke beschrijvingen en afbeeldingen hun eigen psychische toestanden uitdrukten [6].

Zo we dit inzien dan begrijpen we meteen welke onverwachte waarde de alchimistische traktaten voor JUNG kregen. Het waren toetsstenen voor zijn observaties bij zijn patiënten, vergelijkingsmogelijkheden voor de symboliek van het onbewuste en soms ver doorgedreven verklaringspogingen van deze symboliek. Dat alles kon zijn eigen studie ten goede komen. Het is dan ook zeer begrijpelijk dat deze alchimistische symboliek, naast en samen met de religieuse, een lievelings-object werd van JUNGS onderzoekingen. Daardoor werd echter zijn aandacht meer en meer afgeleid van de mythen, die hij in zijn eerste grote werk, *Wandlungen und Symbole der Libido*, een ruime plaats had toegekend. Daardoor ook werd zijn aandacht meer gevestigd op de evolutie van de persoon dan op die van de gemeenschap.

---

[6]) In de laatste bijdrage uit het zestiende deel, *The Practice of Psychotherapy*, die de Engelse vertaling brengt van JUNGS werk *Die Psychologie der Uebertragung*, vindt men zeer duidelijk aangegeven hoe de alchimistische symboliek psychologisch kan worden verklaard.

Toch blijven de mythen een uiterst dankbaar studie-object voor de psychologie. Daarom heeft Erich NEUMANN, die twee jaar lang onder JUNGS leiding heeft gewerkt te Zürich, een grote publicatie gewijd aan de „oorsprongsgeschiedenis van het bewustzijn" [7].

Uitgaande van de stelling dat de ontogenese — of ontwikkeling van het individu — de recapitulatie is van de phylogenese — of ontwikkeling van de groep — onderzoekt en ontleedt hij de mythen van de oeroboros, van de wereld-ouders, van de zonne-held en van de verborgen schat. In deze mythen onderkent hij de symbolische uitdrukking van de geleidelijke overgang vanuit de niet-gedifferentieerde toestand waarin het onbewuste overheerst, naar de hoe langer hoe meer gedifferentieerde toestand waarin het bewustzijn zich stelt tegenover het onbewuste. Tenslotte komt men bij het hoogtepunt van deze evolutie tot een harmonische samenwerking van het bewustzijn met het onbewuste. Het is duidelijk dat deze evolutie, in haar grote lijnen, geheel overeenkomt met het door JUNG beschreven proces der individuatie. Anderzijds is het toch de eigen verdienste van NEUMANN dat hij, teruggrijpend op JUNGS aanduidingen in *Wandlungen und Symbole der Libido*, de gegevens volledig heeft uitgebouwd. Deze dubbele karakteristiek van NEUMANNS werk heeft JUNG zelf onderstreept in zijn kort voorwoord, waaruit zijn wetenschappelijke bescheidenheid treffend spreekt: „It (this book) begins just where I, too, if I were granted a second lease of life, would start to gather up the *disiecta membra* of my own writings". (blz. XIII).

Het door NEUMANN samengebrachte materiaal is zeer belangwekkend. De interpretatie ervan is goed verantwoord, en de systematisatie tracht aan iedere vooropgezette idee te ontkomen. Toch is er één fundamenteel punt dat nergens door de auteur op een voldoeninggevende manier wordt beantwoord: wat is volgens hem de juiste draagwijdte der mythen? Overal geeft NEUMANN aan dat ze een uitdrukking zijn van de subjectieve toestand van de gemeenschap — evenals de dromen en spontane tekeningen symbolische uitbeeldingen zijn van de zieletoestand van het individu. Is daarmee alles gezegd? Louter empirisch-psychologisch gezien moet men bevestigend antwoorden. Immers of ze uitwijzen naar iets anders, dat ook een objectieve waarde heeft, kan een „empirische" psychologie als dusdanig niet achterhalen. Doch NEUMANN geeft herhaaldelijk aan dat voor hem het psychologische antwoord ook het definitieve en laatste is. Zo b.v. waar hij in een allusie op de persoon van Christus verklaart dat het een figuur is „where all the mythical traits peculiar to the hero and redeemer archetype were sketched in afterwards" (blz. 337). Deze waarschijnlijk totaal onbewuste stellingname, die de mythen uitsluitend reduceert tot producten van het onbewuste en hen iedere ontologische of werkelijkheids-waarde ontzegt, werkt door in het hele werk. Vandaar dat zijn conclusies een groot voorbehoud vergen, in zover ze wortelen in een houding die alle niet-psychologische beschouwingswijzen als irrelevant van de hand wijst. En

---

[7]) Erich NEUMANN, *The Origins and History of Consciousness*, with a Foreword by C. G. JUNG, translated by R. F. C. HULL, (*Bollingen Series* XLII), New York, Pantheon Books, 1954, 15.5 x 23.5, XXVV + 493 blz., geb. $ 5.00.

toch is het ook Neumann, evenals Jung, te doen om de mens in de concrete werkelijkheid van zijn alles-omvattend wezen: „the deeper layers of humanity still alive in modern man" (blz. XVII).

Zo zien we hoe Erich Neumann een trouw volgeling van Jung is, niet alleen in zijn uitgangspunt der mythen-studie, maar ook in zijn diepste stellingname. Waar Jung hoofdzakelijk de alchimistische en religieuze symboliek ontleedde, heeft hij vooral de mythologische symboliek als studie-object uitverkoren. Maar evenmin als Jung ontkwam hij aan het gevaar zijn psychologische conclusies te veralgemenen.

Eens te meer wordt bewezen hoe gevaarlijk het is in onze wereld van uiterst gespecialiseerde wetenschappen slechts één tak ervan te beheersen. Anderzijds moet men toch weer bekennen dat het bijna onmogelijk is op meer dan één gebied werkelijk onderlegd te zijn. De enige manier om niet in het euvel te vallen der veralgemening, lijkt dan ook te zijn een blijvend gesprek te organiseren tussen vertegenwoordigers van de verschillende wetenschappen, die elkander de nodige gegevens ter hand stellen, zodat ze door een wederzijdse verrijking elkander zouden kunnen aanvullen zonder de grenzen van hun eigen wetenschap geweld aan te doen. Ook dit is geen gemakkelijke taak. Doch wie ze niet aanvaardt of haar van de hand wijst, stelt zich bloot aan grove vergissingen. Op een gebied als dat der psychologie, der philosophie en der theologie — om van de andere anthropologische wetenschappen niet te gewagen — is een dergelijke dialoog van vitaal belang.

Leuven, Mei 1955 R. HOSTIE, S.J.

MORAALPROBLEMEN

EEN NIEUWE MORAALTHEOLOGIE

Het is een indrukwekkende prestatie, die Pater Dr Bernhard HÄRING C.SS.R. verricht heeft met het schrijven van een moraaltheologie „in einem Band dargestellt für Priester und Laien", onder de titel *Das Gesetz Christi* [1]). Pater HÄRING biedt ons geen compendium aan, maar een complete moraaltheologie in een volumineuze band van 1446 bladzijden; hiervan worden weliswaar ± 150 blz. in beslag genomen door inhoudsoverzicht en minutieuze registers, maar dan blijven er toch nog een 1300 bladzijden tekst over. Reeds bij een vluchtig doorbladeren van dit lijvige boekdeel moet men wel eerbied krijgen voor de werkkracht, waarover de schrijver klaarblijkelijk beschikt. Opvallend is zijn kennis van de H. Schrift, die bij ieder onderdeel uitvoerig wordt aangehaald en besproken; maar ook zijn kennis van Vaders en Traditie, van de literatuur vooral uit de laatste 25 jaren, van de moderne moraalproblemen, is meer dan gewoon. Voor ons ligt dan ook de vrucht van jarenlang moraaltheologisch onderricht, door Pater HÄRING gegeven zowel te Gars am Inn als te Rome.

Wat is de bedoeling van deze moraaltheologie? Pater HÄRING wil beslist geen nieuw handboek toevoegen aan de vele reeds bestaande. Zijn boek betekent zelfs geen stellingname tegenover de gebruikelijke manualia: „Dem Verfasser liegt jede polemische oder gar ablehnende Einstellung gegen andere Typen von Moraltheologie fern" (40) [2]); en als hij hier en daar critiek op bepaalde onderdelen van de handboeken-moraal levert, is dit slechts van bijkomstige aard. Zijn bedoeling formuleert hij zelf wel met de verklaring, dat hij „das christliche Leben in seiner Eigenart, als ein Leben aus dem Reichtum der göttlichen Gnade und Wahrheit darstellen und also eine ausgesprochene »Verkündigungsmoral« schreiben will" (40), daartoe geïnspireerd vooral door het voorbeeld van J. M. SAILER en J. B. HIRSCHER (72-73). En al omschrijft hij nergens precies, wat hij onder „Verkündigungsmoral" verstaat, uit alles blijkt toch wel dat hij daarmee geen afzonderlijke disciplina theologica bedoelt, onderscheiden van de wetenschappelijke moraaltheologie, maar een wijze van voorstellen „die auch der Laie versteht und die dem Prediger und Beichtvater eine zeitgemässe Darbietung der ewigen Wahrheit erleichtert" (41). Zijn boek is dan ook geen technische handleiding voor biechtvaders, al zullen ook dezen het met vrucht raadplegen, maar een geloofsgetuigenis omtrent de katholieke mo-

---

[1]) Bernhard HÄRING, *Das Gesetz Christi. Moraltheologie dargestellt für Priester und Laien,* Freiburg im Breisgau, Erich Wewel Verlag, 1954, [2]1955, 16 x 23, 1446 blz., gen. 42 DM, geb. 48 DM.

[2]) De cijfers tussen haakjes verwijzen naar de blz. van het boek.

raal in al haar rijkdom en schoonheid. Welbewust heeft hij alle zuiver juridische kwesties buiten beschouwing gelaten om iedere schijn „einer Verrechtlichung der Moraltheologie zu vermeiden" (42); maar overigens ontbreken de „realia" geenszins in deze moraaltheologie, hoezeer ze ook getypeerd wordt door de doelstelling een levende verkondiging van de katholieke moraal mogelijk te maken.

Met dit doel voor ogen gaat Pater HÄRING uit van een trinitair-christologische en kerkelijk-sacramentele zienswijze op de traditionele leer, en sluit hij zich in taalgebruik en voorstellingswijze zoveel mogelijk aan zowel bij de H. Schrift als bij het hedendaags philosophisch denken (waardephilosophie, phaenomenologie, personalisme, existentialisme). Zijn boek is geladen met een theologische zienswijze, die onze tijd dierbaar is, en geschreven in een stijl, die de hedendaagse mens aanspreekt. Wel menen wij, dat de schrijver het gevaar van overdrijving in dezen niet heeft weten te vermijden. De omvang van het boek is voor een niet gering deel te danken aan de veelvuldige herhalingen, waarbij telkens opnieuw dezelfde „inspirerende" gedachten terugkeren; en de overigens boeiende en plastische stijl doet niet zelden overladen aan. Wanneer men ettelijke malen volzinnen is tegengekomen als deze: „Die Klugheit ist die hochedle Dienerin der edelsten Herrin, der Weisheit, in deren Licht und Dienst sie das Wirkliche, die je gegebene Situation als die *Gnadenstunde* (*kairós*) Gottes erkennt, den darin übermittelten Gottesauftrag ergreift, Mittel und Wege sucht, *um die Liebe zu Gott zu betätigen*" (498), dan krijgt men een zeker heimwee naar een minder begeesterde betoogtrant. Een dergelijke rhetorische stijl is niet bevorderlijk voor de helderheid der begrippen!

Gelijk gezegd bouwt de auteur zijn werk christologisch op: Christus is voor hem het centrum, het doel, de norm van heel het zedelijk leven. Als titel koos hij dan ook niet „Die Nachfolge Christi", gelijk eertijds Fr. TILLMANN deed [3]), maar „Das Gesetz Christi" om aldus reeds in de benaming tot uitdrukking te brengen, dat hij niet wil blijven stilstaan bij een uiterlijk navolgen van Christus, maar het gehele zedelijke leven wil zien als een leven in en met Christus, een leven dat van binnen uit genormeerd wordt door de wet van genade en liefde in onze harten uitgestort. Deze opzet is goed geslaagd, beter dan bij TILLMANN het geval was, al kan men ook bij HÄRING bemerken dat het niet gemakkelijk is een dergelijke zienswijze in alle onderdelen te verwerkelijken.

Een ander belangrijk aspect van HÄRING's moraaltheologie, nauw samenhangend met het voorafgaande, komt tot uitdrukking in het begrip „verantwoording", waarop de schrijver sterke nadruk legt. In de verhandeling „Moral der Verantwortung" (84-102) zet hij uiteen, hoe de mens in zijn religieuze levenshouding antwoord geeft op de hem tegemoet tredende liefde van God („Religion als personale Gemeinschaft in Wort und Ant-

---

[3]) Gelijk bekend betitelde TILLMANN de drie door hem geschreven delen van het *Handbuch der katholischen Sittenlehre* met „Die Idee der Nachfolge Christi" resp. „Die Verwirklichung der Nachfolge Christi". Het was verdienstelijk werk, maar het boek van HÄRING staat in verschillende opzichten op een hoger plan.

wort" — 85), terwijl hij in zijn zedelijke levenshouding de hem door God gegeven opdracht verantwoordt („Sittlichkeit als Gemeinschaft in Anruf und Verantwortung" — 88). Deze grondbegrippen „antwoord" en „verantwoording" zijn overigens bepalend voor heel deze moraaltheologie, waarin met name het religieuze aspect van het zedelijk leven steeds sterk beklemtoond wordt [4]). Aldus sluit HÄRING aan bij een tendenz, die men tegenwoordig als „reponsorische Ethik" (91) pleegt aan te duiden.

Het behoeft geen betoog, dat Pater HÄRING geen eenzijdige leer over de zonden maar een volledig beeld van het zedelijk leven geven wil, waarbij ook aan het idaal der christelijke volmaaktheid ruime aandacht wordt geschonken. Wetten, geboden en zonden worden wel degelijk besproken, maar steeds in functie van een „Tugendlehre" of „Gnadenmoral", niet louter als „Gesetzesmoral" (vgl. o.a. 40). Dit onderscheid tussen „Gnadenmoral" en „Gesetzesmoral" wordt echter door de schrijver op de spits gedreven, doordat hij aan het begrip „zedelijke wet" een te negatieve inhoud geeft. Zedelijke wet wordt door HÄRING gezien als „der Zaun", als „die Todesgrenze für das Leben in Christus", als „Mindestforderungen" (40, 618 en elders). Hierin gaat de schrijver o.i. te ver: dergelijke qualificaties mogen opgaan voor bepaalde onderdelen van de decaloog, ze gelden zeker niet voor het geheel der christelijke zedenwet, door Christus verkondigd en door de Kerk ons voorgehouden. Maar met dat al erkent Pater HÄRING tenvolle de verplichtende kracht der zedelijke wetten, zodat iedere neiging tot een foutieve situatie-moraal hem volkomen vreemd is. Hij is beslist geen revolutionnair: zijn werk munt uit door degelijkheid van leer.

Toch speelt de zo juist genoemde tegenstelling tussen „Gnadenmoral" en „Gesetzesmoral" de schrijver wel eens parten. In het bekende dispuut omtrent het onderscheid tussen raad en plicht kiest hij het standpunt, dat indertijd ook door TILLMANN werd ingenomen: het werkelijk geradene of het werkelijk betere in concreto is eo ipso plicht (321-329). Wij blijven er nu buiten, of dit de meest aannemelijke oplossing is, maar willen er slechts op wijzen dat HÄRING o.i. zwak staat, voor zover hij zich in deze beroept op het onderscheid tussen „Gnadenmoral" en „Gesetzesmoral": „Gerade an dieser Frage scheidet sich eine rein »gesetzliche« Moral von der Gnadenmoral" (322). Ook vanuit de „Gnadenmoral" blijft de vraag open, of het concreet betere noodzakelijk verplicht is! En daarvan waren de theologen, die aan de discussie deelnamen, zich wel degelijk bewust.

Wij willen thans nog een ogenblik de aandacht vestigen op de uiterlijke opbouw van dit werk, en daarbij enkele kanttekeningen maken. Het eerste boek behandelt de algemene, het tweede boek de bijzondere moraal.

Het eerste boek bestaat uit zes hoofdstukken, waarvan de inhoud aldus kort kan worden weergegeven: geschiedenis [5]) en centrale begrippen, het

---

[4]) Vgl. van dezelfde auteur: *Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug,* Krailling v. München, 1950.

[5]) Vgl. B. HÄRING C.SS.R. — L. VEREECKE C.SS.R., *La Théologie Morale de S. Thomas d'Aquin à S. Alphonse de Liguori,* in: *NRTh* 77 (1955) 673-692. Dit artikel is, wat het wezenlijke betreft, ontleend aan de Franse editie van *Das Gesetz Christi* (in voorbereiding);

subject van het zedelijk handelen, het object van het zedelijk handelen, zonde, bekering, deugdenleer. In het hoofdstuk over het subiectum morale is ook de leer over het geweten opgenomen tezamen met de kwestie van de moraalsystemen, alsmede een paragraaf over „Die Gesinnung" (230-245) die bijzonder goed is uitgevallen. De leer over de zedelijke wetten is verwerkt in het derde hoofdstuk over het obiectum morale. Een originele vondst is het vijfde hoofdstuk over „Die Bekehrung", dat zeer goed geplaatst is tussen het vierde hoofdstuk over de zonde en het zesde hoofdstuk over de deugden; dit schriftuurlijk en moraalpsychologisch sterke tractaat (391-480), waarin ook de leer over de biecht een natuurlijke plaats vond, is een van de beste stukken van dit werk. Het zesde hoofdstuk geeft na een korte bespreking van de deugden in het algemeen (481-493) een tamelijk uitvoerig relaas over de kardinale deugden; hier behandelt de schrijver behalve het traditionele viertal (493-543)[6] ook de nederigheid als vijfde „christliche Kardinaltugend" (544-556), een voorbeeld dat navolging verdient. Niet alle onderdelen van deze algemene moraal zijn even goed bewerkt. De verhandeling over de moraalsystemen (203-224) bv. is niet erg bevredigend, terwijl de enkele bladzijden over psychische afwijkingen (156-161) en scrupulositeit (201-203) niet up to date zijn[7].

Het tweede boek over de bijzondere moraal omvat twee gedeelten: „Leben in der Gemeinschaft mit Gott" (goddelijke deugden en religio) enerzijds, „Weltverantwortung und Lebensgestaltung aus der christlichen Liebe" (naastenliefde en verwerkelijking daarvan op de verschillende levensterreinen) anderzijds. Zeer gelukkig is de behandeling van de religio tussen de goddelijke en zedelijke deugden in, losgemaakt derhalve uit het verband van de iustitia (vgl. 519-521 en 634 noot 5). In dit tractaat (629-815), waarin ook „de sacramentis in genere" is opgenomen (651-704), weet de auteur de cultus-gedachte goed tot uitdrukking te brengen: ook de onderdelen zijn goed bewerkt. Vermelden wij met name de rake critiek, die Pater HÄRING levert op het gemak, waarmede de auteurs van de handboeken omspringen met de „implicita invocatio diaboli" bij waarzeggerij en magie (721-722, 732), evenals zijn opmerkingen over de heksenprocessen (731). In het tractaatje over de sacramenten is een lapsus calami onopgemerkt gebleven: een intentio habitualis is voor de bedienaar van de sacramenten zeker niet voldoende (687); de opmerkingen over de intentie, bij de ontvanger van de sacramenten vereist, zijn overigens ook niet erg duidelijk (671-672). Het tweede deel van dit boek begint met een tractaat over de caritas proximi (821-928), een deugd, die weliswaar identiek is met de caritas divina, maar toch als „Grundkraft" van het zedelijk leven in strikte zin hier geschikt behandeld kan worden: jammer genoeg bespreekt HÄRING

ook in het boek zelf is de geschiedenis voor een groot deel geschreven door Pater VEREECKE (35).

[6]) Pater HÄRING beschouwt de iustitia socialis „als vierte Unterart der Tugend der Gerechtigkeit" (514), o.i. ten onrechte.

[7]) Wat HÄRING in de bijzondere moraal schrijft over neurose, psycho-analyse, narcoanalyse, psycho-chirurgie (1023-1026, 1035-1039) is beter geslaagd.

hier ook de kwestie van de cooperatio ad peccatum, ofschoon ze beslist niet thuishoort in dit tractaat [8]). Vervolgens worden de verschillende levensterreinen doorlopen, waarop de naastenliefde gestalte moet krijgen; de auteur volgt het schema van de decaloog, maar behandelt de materie in dezelfde geest, die voor heel zijn werk kenmerkend is (929). Hij is goed op de hoogte van de verschillende problemen, al gaat hij er begrijpelijkerwijze niet diep op in. Een enkele maal is hij wat al te vlug in zijn conclusies. Zo bv. in de kleine alinea over transplantatie, „die wir von unserem Grundbegriff »die Gesundheit im Dienste der Liebe« aus fraglos für erlaubt halten; denn wenn man schon das Leben für den Nächsten opfern darf, dann sicher auch aus einem schwerwiegenden Grund ein Organ" (1030) — maar deze kwestie is beslist niet zo eenvoudig! De laatste „Abschnitt" uit dit gedeelte en tevens de laatste verhandeling van heel het boek lijkt ons een typisch voorbeeld te zijn van de risico's, die een „Verkündigungs-stijl" met zich meebrengt. Pater HÄRING bespreekt hier „Wahrheit, Treue und Ehre im Glanz der Liebe" (1270-1325). De verhandeling vangt aan met een hooggestemde lofrede op de waarheid, maar de auteur slaagt er o.i. niet in het typisch eigene van de particuliere waarheid in het menselijk verkeer tot zijn recht te laten komen (1270-1282). Zijn leer over de leugen (1282-1288) kan ons dan ook niet er van overtuigen, dat de moralisten „die eine sittlich zu rechtfertigende Falschrede von der Lüge abgrenzen" (1284-1285) het zo heel erg mis hebben. Zelf moet hij tenslotte zijn toevlucht nemen tot de „restrictio late mentalis", een veel verdedigde theorie weliswaar maar die het probleem slechts schijnbaar oplost. Dit tractaat zou er heel anders uit gaan zien, als de schrijver een innerlijke band had weten te leggen tussen het spreken van de waarheid enerzijds en het verbergen van geheimen anderzijds.

Een werk van de omvang als dat van Pater HÄRING geeft gemakkelijk aanleiding tot allerlei détail-opmerkingen. Wij mogen ons echter niet blindstaren op kleinigheden: het boek verdient de oprechte waardering van alle moralisten zowel vanwege de verrichte arbeid als vanwege het bereikte resultaat. Al ligt de betekenis van *Das Gesetz Christi* meer op het niveau van de verkondiging dan op dat van de wetenschappelijke moraaltheologie, toch zal het voor de moralisten een belangrijke stimulans zijn om te blijven streven naar een vernieuwing der moraaltheologie in waarachtig christelijke zin. Het probleem is door Pater Häring niet opgelost maar wel zijn oplossing meer nabij gebracht. Ieder moralist moet hem daarvoor dankbaar zijn.

Maastricht, 2 October 1955 — ALPH. VAN KOL, S.J.

---

[8]) Vgl. *Bijdragen* 16 (1955) 87-88.

BOEKBESPREKINGEN

EXEGESE

Josef Maria Nielen, *Gottes Volk und Gottes Sohn*, Frankfurt am Main, Verlag Joseph Knecht, 1954, 11 x 19, 104 blz., geb. DM 4.20.

De auteur laat ons in dit populair geschreven werkje de eenheid zien tussen het Oude en het Nieuwe Testament en daarmee de betekenis van de H. Schrift voor het Christendom en de christen. Deze eenheid construeert hij vanuit drie fundamentele ideeën n.l. dat het Oude Verbond wezenlijk is de Openbaring van Jahweh als persoonlijke God en als Emmanuel : God met ons, mensen ; vervolgens dat het de Openbaring is van Gods Wil t.o.v. ons in de Wet en tenslotte dat het de verwezenlijking van deze Wil openlegt n.l. het Rijk Gods. De voltooiing nu van deze O.T.-Openbaring komt tot stand in de Persoon van Christus, wiens prediking als hoofdthema heeft de komst van het Rijk Gods, die de Wet vervult en Teken en Middelaar is van het definitieve Verbond van God met de mens. Om deze eenheid tussen de twee Testamenten meer in detail te illustreren werkt de schrijver dan het pascha uit en de idee van het scandalum crucis zoals deze vanuit hun betekenis in het Oude Verbond uitgroeien naar hun Nieuw Testamentische verwezenlijking. Zeer terecht legt hij de nadruk op een karakteristieke trek van het O.T.-Godsbegrip, n.l. dat het de Openbaring is van een persoonlijke, liefhebbende en reddende God aan de vrije, verantwoordelijke mens. Het wezen van de Heilsgeschiedenis ligt dan ook niet in het ingrijpen van God in de historie alleen, maar tevens in de reactie van de mens hierop. Het is een gesprek tussen twee, hetgeen wel zeer duidelijk blijkt in hét Heilsfeit bij uitstek : de Menswording. Om de eenheid duidelijk te doen uitkomen, tekent de auteur ons een beeld van het ideale Israël, zoals het in Gods bedoelingen was als voorbereiding op het Nieuwe Testament. Wel moeten wij opmerken, dat het Oude Testament niet alleen de naam „oud" verdient vanwege zijn ontrouw en verwerping van het Nieuwe, maar ook in zich vanwege het nog onvoltooide stadium van zijn Openbaring. Maar de schrijver maakt ons wel duidelijk dat het niet iets geheel anders is, en hij illustreert dit bovendien uit de plaats welke de O.T.-Boeken innamen in de jonge christelijke Kerk. — Het boekje is tegelijk vroom geschreven en overvloedig met citaten uit de H. Schrift verrijkt.

H. Suasso

Dr A. van den Born, *Ezechiël, uit de grondtekst vertaald en uitgelegd*. (*De Boeken van het Oude Testament*, XI/1), Roermond-Maaseik, 1954, 17 x 24.5, 287 blz., ing. 180 B.frs.

Het Nederlandse taalgebied mag er fier op gaan deze zeer geleerde en uiterst gefouilleerde Ezekiël-commentaar te bezitten. Dr van den Born heeft wezenlijk alles wat over Ez verschenen is in ogenschouw genomen, kritisch gewikt en gewogen, en in een bevattelijke voorstelling aangeboden. — Indien men hem voor het algemeen opzet één verwijt mag toesturen, dan zou het het volgende zijn : de commentaar is wellicht al te rijk, in die zin dat hij niet volledig aangepast is aan de lezerskring voor wie hij (blijkens de opname in de reeks „De Boeken van het Oude Testament") bestemd is. De litteraire discussies nemen vrij veel plaats in (overal ontdekt S. „doubletten", tekst A en B, ja soms C, D en E, omwerkingen van een tweede hand enz.). De citaten in vreemde talen (Duits, Engels en Frans) zijn niet altijd onontbeerlijk. De ietwat kunstmatig ingeschoven „theologische" beschouwingen berusten grotendeels op de ontleding van een aantal *theologoumena* aan de hand van ThW (Kittel), b.v. „troon" (26), „weg" (35), „onrein" (43), „dag van Jahweh" (58), „openen en sluiten" (219).

Het is natuurlijk onmogelijk in te gaan op elk detailpunt van de verklaring. Wellicht mag de recensent zich enkele bedenkingen veroorloven. Als men met S. aanneemt dat Ez 18 een „inlassing" is (12), zal men misschien gemakkelijker zijn overweging kunnen aanvaarden dat de profeet vooral denkt aan Israël als geheel en niet aan de „individuele mens" (12). — Waarom zou de „herder" van Ez 34 de Messias niet kunnen zijn ? (14) ; op p. 201 wordt de connexie met het ongetwijfeld messiaanse stuk van Jr 23 toegegeven. — De door S. min of meer aanvaarde opinie van Haag, dat Ez 20, 32 verband zou houden met 1 Sm 8, 5, en dat bijgevolg bij Ez sprake zou zijn van de vraag om een koning, is volstrekt onbewezen.

en zonder meer onwaarschijnlijk (16). — Dat de kortere vorm voor „ik" zou wijzen op latere ontstaanstijd is vreemd, als men bedenkt dat in J *'ani* staat terwijl (het latere) E *'ānōki* gebruikt (20). — De verbinding *rūaḥ* = leven loopt niet over „beweging", maar over „adem" (23). — Moet het *rāqiaḥ* van Gn 1 „latere literatuur" genoemd worden tegenover Ez: het is duidelijk dat de term veel ouder is dan de definitieve redactie van P (25). — De benaming *nābi'* heeft niet uitsluitend de betekenis van het ecstatisch kananees nebiisme; de term komt zeker voor in Jdc (nl. 6, 8; tegen 30), in de erkende betekenis van ‚uitspreker', en waarschijnlijk heeft Albright ook gelijk wanneer hij de etymologie „geroepene" voorstelt; men kan toch het parodiërende van Is 28, 10 niet „het spreken-op-*nābi'*-manier" bij uitstek noemen (47). Dat de grote Schriftprofeten „slechts door anderen" *nābi'* genoemd werden, is niet waarschijnlijk, als men vaststelt dat Isaias b.v. zijn vrouw met *nebi'ah* aanduidt (Is 8, 3; tegen 82). — Betekent Is 6, 10 een „positief verstokken"; kan de *hifil* niet „toleratief" zijn? (38). — Dat Rt 3, 9 noodzakelijk op een huwelijksaanzoek wijst, is niet juist; het gebaar is in zijn eerste bedoeling „beschermend" (95). — Met welk recht wordt Spr 13, 3 in verband gebracht met Ez 16, 25; er is daar geen sprake van „benen" (99). — Kan 1 K 22, 19 niet op „engelen" wijzen (als in de „hofstaat Gods" in Job 1-2)? (177). — Is het verantwoord in de term „dienaar van Jahweh" nog de betekenis „slaaf, knecht" te lezen? (179).

J. De Fraine

Aloysius Gonzaga DA FONSECA S.I., *Quaestio synoptica,* (*Institutiones Biblicae,* Series altera: *Opera Subsidiaria*), Romae, e Pontificio Instituto Biblico, [3]1952, 18 x 25, 224 blz., L. 2700 of 4,50 Dollar.

Dit werk, overeenkomstig de aard van de serie waarin het verschijnt, wil op de eerste plaats een practisch handboek zijn. Het is dan ook niet zijn geringste verdienste, dat men er veel nuttig materiaal op overzichtelijke wijze gerangschikt vindt: synoptische en statistische tabellen en een uitgebreid overzicht van de geschiedenis der discussies rondom dit probleem. Dit overzicht strekt zich weliswaar niet verder uit dan tot het eind der dertiger jaren; een beeld van de huidige stand van de kwestie kan men het boek dan ook nauwelijks vragen. Daar de Schrijver zich strikt beperkt tot de klassieke litterair-critische probleemstelling, houdt hij geen rekening met de Formgeschichte, die slechts in het voorbijgaan genoemd wordt. In het laatste gedeelte verdedigt de Schrijver zijn eigen standpunt, dat van de mondelinge overlevering als enige bron. — Het boek opent met een vrij uitvoerige uiteenzetting van het historische traditie-bewijs voor de echtheid der Synoptici en sluit met een Index van geciteerde auteurs.

P. Ahsmann

J. LEVIE S.J., *L'évangile araméen de S. Matthieu est-il la source de l'évangile de S. Marc?* (*Cahiers de la Nouv. Revue Théol.* XI), Casterman, Tournai-Paris, 1954, 16 x 24, 64 blz.

Deze studie van P. Levie — oorspronkelijk twee artikelen in de N.R.Th. — geeft een critische beoordeling van het onlangs verschenen boek van L. Vaganay *Le problème synoptique.* De criticus is het met de oplossing van V. niet eens, maar benadrukt niettemin het belang van zijn poging om langs nieuwe weg een stap dichter bij de oplossing van de synoptische kwestie te komen. Ook de critiek van Levie is waardevol, brengt gerijpte inzichten en brengt ze op overzichtelijke en gedetailleerde wijze. Het is bijna een tractaatje op zich geworden met hier en daar zelfs wat breedvoerige résumé's. Hij geeft een korte samenvatting van de „twee-documenten-hypothese" en daarnaast van het standpunt van Vaganay. De argumentatie wordt bekeken en getoetst, algemene en bijzondere moeilijkheden aangevoerd. Hijzelf houdt zich aan de hypothese der twee bronnen in gecorrigeerde vorm, waarin Q n.l. een samenhangend evangelie voorstelt, nauw verwant met Mt.aram. (of een event. griekse vertaling ervan). Vaganay wil, zoals bekend, deze laatste als enige eigenlijke literaire grondslag van de drie kanonieke evangeliën zien. De discussie draait dus vooral om Mc.: zelfstandig evangelie en bron van de andere synoptici of in wezenlijke punten afhankelijk van Mt.aram.? De oplossing hangt voor een goed deel af van het beeld dat men zich van Mt.aram. vormt en van het inzicht dat men omtrent Mc. heeft. Over het laatste is gemakkelijker te discussiëren dan over het onbekende eerste document, maar beide standpunten willen Mt.aram. toch wel terecht vooral in onze Mt. terugvinden. Levie ontkent dat Vaganay erin geslaagd is om de literaire afhankelijkheid van Mc. ten opzichte van Mt aram. aan te tonen en zijn opwerpingen zijn zeker de moeite van het beschouwen waard. Wanneer echter L. de overeenkomst in literaire opzet en structuur tussen Mt.aram. en ons Mt.-evangelie wil betwijfelen, lijkt het mij dat daardoor een redelijke veronderstelling wordt afgewezen. De discussie komt dan op losse schroeven te staan, tenminste wat structuurafhankelijkheid betreft. De auteur schijnt hier wel onder plan en opzet te verstaan: de bedoeling en de karakteristieke structurele plaats welke de auteur aan zijn gegevens toekent en welke literair

controleerbaar is, of dit nu de facto een vijfdeling is of niet. Men kan dan m.i. tegen Levie naar voren brengen dat juist bij de synoptische evangeliën de opzet voor een goed deel de eigen aard ervan uitmaakt. Wil men Q toch niet weer reduceren tot een anonyme verzameling feiten en logia dan zal men er een Matthaeus-structuur aan moeten toekennen en deze zal moeilijk aanmerkelijk kunnen verschillen in onze Mt. (zoals L. zelf zegt). Men zou deze typische structuur natuurlijk aan het persoonlijk talent van de redactor van de kanonieke Mt. kunnen toeschrijven, maar dat lost de moeilijkheid niet op. Verstaat L. echter onder plan de grondstructuur welke de facto in alle synoptici aanwezig is, dan geldt in nog sterker mate het bezwaar, dat Q een ongestructureerde verzameling losse notities wordt, hetgeen schrijver zeker niet bedoelt te affirmeren. Met name lijkt het mij dat Levie te veel gaat bewijzen, als hij de structuur van onze Mt. in grondtrekken van Mc. afgeleid wil zien of sterk erdoor beïnvloed. Hier moet hij wel de opzet van Mt. bedoelen in zover die niet het eigene van dit evangelie uitmaakt, dus de grote gemeenschappelijke lijn. Indien dit nu waar is dan is het niet duidelijk meer wat Mt.aram. dan nog als bron voor Mt. te betekenen heeft, tenzij wederom als een kleurloze opeenvolging van gegevens, een onpersoonlijke Q. Wel zou ik de conclusie van L. omtrent Mc. als primitief document willen onderschrijven, maar dan niet zozeer vanwege zijn z.g. sterke literaire opzet, als wel juist vanwege een spontane, katechetische opbouw. Dat een identificatie van de opzet van Mt. met Mt.aram. logisch tot het standpunt van Vaganay zou voeren kan ik niet inzien. Dit zou wel zo zijn indien men per se het katechetisch grondpatroon dat de synoptici gemeen hebben uit literaire beïnvloeding alleen zou moeten verklaren. Het kan echter zeer goed zijn dat deze primitieve materiaal-ordening voor geen der drie literair typerend is en dus gedeeltelijk althans buiten de kwestie der *literaire* bronnen valt. Zo is, zelfs wanneer wij Mc. beschouwen als de meest getrouwe weergave van de standaardkatechese, hiermee nog niet gezegd dat Mt. zijn sterk gelijkend grondpatroon aan Mc. heeft ontleend. Noch ook moet een omgekeerde beïnvloeding noodzakelijk volgen indien wij aan Mt.aram. reeds deze primitieve structuur toekennen. — Deze bedenkingen doen echter niets af aan het belang van deze critiek van P. Levie en het zal, hoop ik, duidelijk geworden zijn dat zijn artikel een plaats moet hebben naast het boek van Vaganay als een vruchtbare critiek erop, als stof voor verdere gedachtenwisseling over de synoptische kwestie en als samenvatting van kostbaar positief materiaal dat onze kijk op de synoptici verbreden kan.

H. Suasso

Vom Wort des Lebens. Festschrift für Max Meinertz zur Vollendung des 70. Lebensjahres 19. Dezember 1950 dargeboten von seinen Freunden, Kollegen und Schülern, herausgegeben von Nikolaus Adler (*Neutestamentliche Abhandlungen*, 1. Ergänzungsband), Munster i.W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1951, 16 x 24, 167 blz., kart. DM 10.—, geb. DM 12.—.

In hetzelfde jaar waarin Prof. Max Meinertz zijn voortreffelijke *Theologie des Neuen Testaments* uitgaf, werd hem deze feestbundel aangeboden door enkelen van de velen die van zijn jarenlange arbeid in het onderricht en in publicaties op het gebied van het Nieuwe Testament hebben geprofiteerd. De omvang moest, wegens de toen in Duitsland nog zeer moeilijke omstandigheden, beperkt blijven, zodat een aantal ingezonden bijdragen moesten worden teruggezonden. De keuze is er blijkbaar op gericht geweest, een zo groot mogelijke verscheidenheid van onderwerpen bijeen te krijgen. De eerste twee bijdragen bewegen zich op het terrein van het Oude Testament. O. Schilling, „Die alttestamentlichen Auffassungen von Gerechtigkeit und Liebe" (bl. 9-27) laat zien hoe het O.T., bij alle nadruk die op „Gods rechten" wordt gelegd, daarmee aan de „rechten van de mens" de zekerste grondslag geeft. H. Eising, „Die theologische Geschichtsbetrachtung im Weisheitsbuch" (bl. 28-40) doorloopt Sap 10-19 en vindt daarin een verdere ontwikkeling van het thema, dat ook reeds in oudere geschriften bekend is, van de verkondiging der *magnalia Dei*, en wel steeds van dezelfde verbondsgod die handelt met en voor zijn volk. Een pleidooi voor het heropenen van een oud debat houdt P. Benoit, „La Septante est-elle inspirée ?" (bl. 41-49). Aan de hand van drie voorbeelden (Ps 15, 8-11 in Act 2, 25-31 en 13, 35-37; Is 7, 14 in Mt 1, 23; Gen 12, 3 en 22, 18 in Act 3, 25 en Gal 3, 8-9) betoogt de Jerusalemse professor, dat het er alle schijn van heeft dat de nieuwtestamentische schrijvers de Septuagint-tekst evenzeer als de grondtekst als Gods eigen Woord beschouwden: zou het niet denkbaar zijn dat de Alexandrijnse vertaling, juist in vele gevallen waarin zij de zin van de Hebreeuwse tekst in een bepaalde richting uitbreidt of wijzigt, een door God gewilde en . . . geïnspireerde schakel is geweest tussen de oude en de nieuwe openbaring ? Dit was reeds de mening van Origenes en van Augustinus. — K. Th. Schäfer, „Die Zitate in der lateinischen Irenäusübersetzung und ihr Wert für die Textgeschichte des Neuen Testaments" (bl. 50-59): de Latijnse vertaler heeft over 't algemeen nauwkeurig de tekst van Irenaeus' Griekse citaten gevolgd, de invloed van de Vetus Latina op zijn vertalingen is zeer beperkt; dit wordt aan-

getoond aan de hand van de citaten uit de Galatenbrief. — J. CREHAN, „Peter the Dispenser" (bl. 60-67): in de patristische uitleg van Mt 16, 18 heeft de na Origenes opduikende etymologie van de naam Petrus als *dissolvens sive agnoscens* (Hebr. ptr of ptr) een verwarrende rol gespeeld. — J. SCHMID, „Das textgeschichtliche Problem der Parabel von den zwei Söhnen, Mt 21, 28-32" (blz. 68-84): de text van B is de juiste, D is een correctie die voortkwam uit een verkeerd verstaan van het verband van de eigenlijke parabel, v. 29-30, met v. 32, en de lezing van Sinaïticus is weer een correctie van de „westerse" text. — U. HOLZMEISTER, „ ,Jesus lebte mit den wilden Tieren', Mk 1, 13" (bl. 85-92), illustreert dit woord met gegevens uit de Christelijke en Joodse traditie en uit de fauna van Palestina. — H. VOGELS, „Mk 14, 25 und Parallelen" (bl. 93-104), meent dat Jesus ook zelf uit de geconsacreerde kelk gedronken moet hebben; de nieuwe drank in zijn rijk slaat op de hemelse zaligheid. — A. WIKENHAUSER, „Die Belehrung der Apostel durch den Auferstandenen nach Apg 1, 3" (bl. 105-113): Christus heeft zijn apostelen tijdens zijn verschijningen tussen verrijzenis en hemelvaart geen practische instructies gegeven over de organisatie van de Kerk, over cultus, sacramenten en hiërarchie; „Rijk Gods" heeft een heel andere zin, die blijkt uit een analyse van de verschijningsverhalen. — P. BLÄSER, „Glaube und Sittlichkeit bei Paulus" (bl. 114-127), toont aan hoe die twee nauw verbonden zijn in Paulus' brieven. — J. GEWIESZ, „Die Begriffe πληροῦν und πλήρωμα im Kolosser- und Epheserbrief" (bl. 128-141): deze woorden hebben een verschillende zin naargelang zij gebruikt worden van het innerlijk leven der Kerk (Eph 3, 19; Col 2, 10), of van Christus' verhouding tot het heelal met zijn engelen- en geestesmachten (Eph 1, 23; 4, 10). — J. MICHL, „Der Geist als Garant des rechten Glaubens" (bl. 142-151), bespreekt 1 Jo 2, 18-28; deze plaats sluit het leergezag niet uit; Augustinus' distinctie van magisterium internum en externum past hier overigens niet, maar beter helpt ons het door Scheeben uitgewerkte begrip van de *sensus fidelium*. — W. KOESTER, „Lamm und Kirche in der Apokalypse" (bl. 152-164): hoe Christus, het Lam, in het Openbaringsboek ten nauwste en op vele wijzen met zijn Kerk verbonden is. De bundel sluit dan met een „Verzeichnis" van de voornaamste publicaties van de feesteling, van de hand van Nikolaus ADLER (bl. 165-167).

P. Ahsmann

Rudolf SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes* (*Handbuch der Moraltheologie*, Band 6), München, Max Hueber Verlag, 1954, 16 x 22, XII + 284 blz., Brosch. DM 9.80, Leinen DM 11.80.

Het was een vruchtbaar idee om in deze serie van het Handboek der Moraaltheologie een deel te wijden aan de zedenleer zoals die vervat is in de prediking van Christus en de Apostolische Kerk. Het is een helder geschreven en overzichtelijk boek geworden met een rijke inhoud. Uit exegetisch oogpunt gezien is het een kostbare samenvatting van de morele grondslagen, tendenzen en motiveringen der christelijke prediking. Toch verdient deze exegetische studie terecht haar plaats in dit Handboek, want zij is een — te vaak verwaarloosd — fundamenteel en onmisbaar hulpmiddel tot een goed begrip en meer bewust christelijke opbouw van onze tractaten die de theologische en practische moraal behandelen. Dit werk kan meehelpen om de samenhang te verduidelijken tussen de prediking van Jesus en de Apostelen enerzijds en de concrete voorschriften welke in de loop der eeuwen uit de christelijke levenshouding zijn gegroeid. De practische moraal wordt zo behoed voor het gevaar om uit te groeien tot een ongeproportioneerde casuïstiek die los staat van een echt christelijke motivering en bezieling. Van de andere kant is dit boek ook een waarschuwing om niet onder de druk van geloofsverslapping of moeilijke situaties de theologische fundering van de traditionele zedelijke grondnormen uit het oog te verliezen.

Zo wordt in dit werk de functie naar voren gebracht van de moraal-prediking met betrekking tot de opbouw van het Rijk Gods en haar verband met het bovennatuurlijk leven en werken Gods in de ziel. Van groot belang is het dat de eschatologie de volle nadruk krijgt als verklaringsgrond voor de radicale eisen van het christendom en als inspirerend geloofs- en genadebesef dat de mens tot de vervulling van die eisen in staat stelt. Ook toont S. aan hoe de grote geloofsverkondigers van de eerste eeuw deze onherroepelijke eisen van leven in Christus voor hun tijd hebben uitgewerkt en concreet toegepast. Als fundamenteel uitgangspunt voor Jesus' moraalprediking wordt aangeduid: de komst van het Rijk Gods met de eisen die daardoor ontstaan vanuit de spanning tussen de aardse en tegelijk hemelse mens. Verder behandelt S. Christus' houding t.o.v. de Wet; de samenvatting van de christelijke zedenleer in het gebod der Liefde; Jesus' eisen met betrekking tot het leven in de wereld en het profane levensgebied en de motivering van Jesus' prediking, waarbij ook de loon- en strafgedachte een rol speelt. — In het tweede deel wordt de theologische en zedelijke grondhouding der jonge Kerk belicht en in het derde deel worden tenslotte haar morele opvattingen afgelezen uit de leer der voornaamste nieuwtestamentische Brieven. Het is te hopen dat dit boek voor vele moralisten een hulpmiddel moge zijn om hun taak te

vergemakkelijken n.l. om op hun gebied en in hun werk te getuigen van een christelijke en apostolische bezieling.

H. Suasso

Enchiridion Biblicum, Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia, auctoritate Pontificiae Commissionis de Re biblica edita, Editio secunda aucta et recognita. Napoli, M. D'Auria, 1954, 12.5 x 20, **XVI + 279 blz., ing. L. 1.000, geb. L. 1.400.**

Sinds geruime tijd verlangde men een nieuwe uitgave van het *Enchiridion Biblicum* ([1]1927), dat de kerkelijke documenten bevat die betrekking hebben op de H. Schrift. Zo de opvatting van vroeger bewaard is gebleven, werden toch verschillende kleinere veranderingen aangebracht : het formaat is herleid tot dat van de andere verzamelingen van dezelfde soort (Denzinger, enz.), de referenties in nota worden geciteerd naar de nieuwste uitgaven : in een aanhangsel wordt het programma der examens aangegeven voor de academische graden in de H. Schrift. Sommigen zullen betreuren dat de systematische index is weggevallen : men heeft deze verwerkt in het alphabetisch register. Voor de opgenomen teksten zelf werden er enkele van minder belang weggelaten, en andere uit de Oudheid bijgevoegd, b.v. teksten van Cyrillus van Jeruzalem en van Athanasius over de Canon. Vooral echter werden al de recentere documenten opgenomen van 1927 tot Juni 1953. Hieronder dienen bijzonder vermeld te worden : de volledige encycliek *Divino Afflante Spiritu* (1943), de beroemde brieven van P. Vosté, toen secretaris van de Bijbelcommissie, aan de bisschoppen van Italië (1941) en aan Kardinaal Suhard (1948), de instructie van de Bijbelcommissie in 1950, en uittreksels uit de encycliek *Humani Generis* (1950). Onder deze nieuwe vorm zal deze zeer nuttige verzameling in universiteiten, seminaries en theologaten veel diensten bewijzen.

I. de la Potterie

HISTORISCHE THEOLOGIE

Prof. H. Ch. PUECH en Prof. Dr G. QUISPEL, *Op zoek naar het Evangelie der Waarheid.* Nijkerk, G. F. Callenbach, 1954, 15.5 x 21, 64 blz., geb. f 2.90.

De ontelbare publicaties over de manuscripten van de Dode Zee hebben een andere belangrijke vondst van de laatste jaren in de schaduw gesteld, nl. de ontdekking van 48 gnostische werken te Nag Hammadi in Egypte, in 1945. Jammer genoeg zijn tot op dit ogenblik twaalf van de dertien codices nog ontoegankelijk in het Koptisch Museum te Cairo. De dertiende codex, de Codex Jung, werd aangekocht door het Junginstituut te Zürich, dank zij grotendeels de inspanning van Prof. G. Quispel. Samen met H. Ch. Puech van Parijs heeft hij opdracht gekregen om de publicatie van dit document voor te bereiden. In het boekje dat we hier inleiden wordt door deze twee uitstekende kenners van het gnosticisme de geschiedenis verteld van de ontdekking der codices, een overzicht gegeven van hun inhoud en een eerste voorlopige vertaling geboden van enkele uittreksels. De Codex Jung bevat o.a. het *Evangelium Veritatis* van de Valentinianen (hoogst waarschijnlijk van Valentinus zelf), waarvan we alleen maar het bestaan kenden door Irenaeus (*Adv. Haer.*, III, 11, 9). Men mag gerust aannemen met Prof. Puech dat voor de studie van de christelijke gnosis voortaan een nieuwe phase gaat beginnen, vermits we die vroeger practisch maar kenden door de geschriften van de Vaders, en we nu op onverhoopte wijze een hele bibliotheek oorspronkelijke gnostische teksten in handen krijgen. Ook voor het Nieuwe Testament is deze vondst van grote betekenis, aangezien men nu van verschillende kanten een invloed van de beginnende gnosis op S. Jan postuleert. Deze en connexe vragen zullen de belangstelling van velen gaande maken. We danken dan ook ten zeerste de twee auteurs voor de verschillende artikelen die ze hierover reeds schreven, en wachten met ongeduld op de publicatie der teksten.

I. de la Potterie

H. C. PUECH — G. QUISPEL — W. C. VAN UNNIK, *The Jung Codex. Three Studies.* Translated and Edited by F. L. CROSS. London, Mowbrays, 1955, 14 x 22.5, 136 blz., geb. 15/.

Van de drie opstellen welke Prof. F. L. Cross van Oxford hier het engels publiek aanbiedt werden er reeds twee hierboven besproken. Er rest ons hier het derde te vermelden van de hand van Prof. W. C. VAN UNNIK : *The "Gospel of Truth" and the New Testament,* oorspronkelijk in het nederlands verschenen onder de titel : *Het kortgeleden ontdekte Evangelie der Waarheid en het Nieuwe Testament* (Mededelingen der Kon. Nederl. Akademie der Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks Deel 17, n. 3, 1954). De Utrechtse exegeet meent op overtuigende gronden in die tekst van de Jung-Codex het *Evangelium Veritatis* te kunnen erkennen dat Irenaeus vermeldt (*Adv. Haer.* III, 11, 9 Mass.). Hij schrijft het toe aan Valentinus zelf die het te Rome zou vervaardigd hebben rond 140-

145, kort na zijn breuk met de Kerk en vóór zich de specifiek gnostische dogma's ontwikkelden. Daarvandaan de nog vrij orthodoxe klank waar nochtans het ontkennen van de historiciteit der Verlossing en een onloochenbaar pantheïsme, op zijn minst als strekking, reeds aanwezig zijn. Het geschrift is uiterst belangrijk voor onze kennis van de gnosis zelf: eindelijk hebben we een valentiniaanse tekst in handen, en voor de geschiedenis van de N.T. kanon: uit een indrukwekkende en nog maar voorlopige reeks parallelle of liever, naar de literaire mode van de tijd, „echoënde" teksten blijkt de vertrouwdheid van de schrijver met de kanonische boeken van het N.T., waarbij Hebr. en Apoc. op éénzelfde plaats komen te staan met de synoptici, Paulus en Joannes. Wegens die afhankelijkheid van het N.T. is het uitgesloten dat het *Evangelie der Waarheid* enig licht zou werpen op de eigenlijke N.T.ische gedachtenwereld. Zoals ook de andere opstellen insinueren, zou met de rijke vondst van Nag Hammadi, voorlopig alleen bekend door de Jung-Codex, de theorie van Reitzenstein-Bultmann voor goed uitgediend hebben.

R. Leys

Carl BECKER, *Tertullians Apologeticum, Werden und Leistung,* München, Kösel-Verlag, 1954, 14 x 23, 382 blz., DM 24,80.

Het Apologeticum van Tertulliaan, een hoogtepunt in de latijnse litteratuur en in de oudchristelijke apologetiek, stelt voor vele raadsels. Een ervan is de uiteenlopende tekst: een handschrift van Fulda, dat intussen verloren is, maar in de 16e eeuw nauwkeurig gecollationeerd, bevatte een tekst, die sterk van de „vulgata" afwijkt. Het resultaat van corruptie in de overlevering, of misschien een tweede uitgave door Tertulliaan zelf? In dit laatste geval, welke lezing biedt zijn definitieve tekst? In zijn nieuwe uitgave met duitse vertaling (1952) heeft Becker een bepaalde opvatting gevolgd. In dit werk geeft hij daarvan een beredeneerde rechtvaardiging.

Hij gaat uit van *Ad Nationes*. Beide werken zijn in een kort tijdsbestek ontstaan, in het jaar 197 (blz. 35). Maar in *Ad Nationes* zijn vele ontleningen aan de griekse apologeten te vinden, die gebrekkig aan de persoonlijke opzet en stijl van Tertulliaan zijn aangepast (blz. 58 vv). In het *Apologeticum* daarentegen is alles volkomen uitgewogen en zeer sterk innerlijk gestructureerd. Hieruit concludeert B., dat *Ad Nationes* niets anders is dan een voorstudie, die eigenlijk niet voor publicatie was bestemd (tot deze conclusie is B. eerst na de tekstuitgave gekomen: blz. 98 v). — Beziet men in dit licht de Fulda-varianten, dan blijken deze een plaats in te nemen tussen *Ad Nationes* en de vulgaattekst van het *Apologeticum*. Onder één voorwaarde evenwel: dat wij namelijk als getuigen van de vulgata alleen de handschriften Π (Paris. 1623) en *S* (Leningrad) nemen. De overige vulgatahandschriften, die door Hoppe als „deteriores" werden samengevat, blijken te zijn gecontamineerd door een traditie, die met het Fulda-handschrift verwant is. In de Fuldavarianten en in verschillende lezingen van de „deteriores" hebben wij resten van een nog niet geheel afgewerkte omwerking van de in *Ad Nationes* bewaarde voorstudie tot de definitieve tekst van het *Apologeticum* (blz. 161 v). De schrijver meent zelfs in deze varianten een eigenaardigheid van Tertulliaans werkwijze te kunnen betrappen: deze zou bij het schrijven twee verschillende formuleringen boven elkaar hebben geschreven om later een definitieve keus te doen. Doordat Tertulliaans klad voortijdig werd afgeschreven, zijn deze „auteursvarianten" bewaard gebleven (blz. 145 v, 171). — Op dit laatste punt na, dat wat fantastisch klinkt, en dat bovendien slechts gestaafd zou kunnen worden door een nieuwe collatie van de „deteriores", lijken mij de conclusies van B. zeer waarschijnlijk gemaakt.

Dit onderzoek geeft niet alleen consequenties voor de tekstuitgave van het *Apologeticum*, waarin men niet, zoals de meeste uitgevers deden, eclectisch lezingen van Fuld. en *S*Π zal mogen vermengen, maar ook voor de interpretatie van de tekst. Want wij kunnen nu de ontwikkeling vanaf *Ad Nationes* over de Fulda-varianten tot de definitieve tekst van het *Apologeticum* volgen, we kunnen dus ook zien hoe Tertulliaans gedachten zich ontwikkelden (al zal deze ontwikkeling in de enkele maanden dat het gehele proces duurde niet bijster groot zijn geweest) en waarom hij tenslotte een bepaalde formulering verkoos. Aan deze analyse van Tertulliaans bedoelingen is het derde hoofdstuk gewijd. Eén van de conclusies is, dat het *Apologeticum* zich wel degelijk tot de Heidenen richt, en niet op de eerste plaats bedoelt de Christenen een hart onder de riem te steken (blz. 284): het werk gaat telkens, consequenter dan vroegere apologieën en *Ad Nationes,* uit van aan de Heidenen vertrouwde gedachten, het vermijdt al te sterke Christianismen enz. (blz. 279 v). Tertulliaan spreekt de rechters aan, maar in hen het geheel van het heidense volk: want de Christen-processen zijn de uiting van de algemene houding van het Heidendom tegenover de Christenen, en de absurditeit van de processen is uiting van de redeloze haat die men tegen de Christenen koestert (blz. 301 vv).

Het laatste hoofdstuk toont tenslotte aan, dat indien de ontstaansgeschiedenis van het Apologeticum aldus juist is geschetst, de dialoog van Minucius Felix van Tertulliaan af-

hankelijk is, en niet omgekeerd. — Van de drie excursen lijdt die over de oudchristelijke „Sondersprache" aan een onvolledig begrip van de bedoelingen van de school van Schrijnen en Mohrmann. Belangrijk zijn enige opmerkingen over de chronologie van Tertulliaans overige werken: *De Spectaculis* en *De Idololatria* zijn geschreven vòòr het *Apologeticum*. *Ad Martyras* ook nog vòòr *Ad Nationes* (blz. 348 vv): de aangehaalde bewijzen lijken mij overtuigend. *De Pallio* moet na het *Apologeticum* geschreven zijn (blz. 354 v). — Alles bijeen een kostbare bijdrage tot de studie van Tertulliaan, die men echter wat overzichtelijker zou wensen.

P. Smulders

Saint AUGUSTIN, *La Trinité*, Ire Partie. *Le Mystère* (*Livres I-VII*). (*Oeuvres de Saint Augustin*, 2me série, vol. 15), Texte de l'édition Bénédictine. Traduction et notes par M. MELLET O.P. et Th. CAMELOT O.P., Introduction par E. HENDRIKX O.E.S.A., Brugge, Desclée De Brouwer, 1955, 11 x 17.5, 613 blz.

Op het eerste zicht brengt deze nieuwe uitgave van *De Trinitate* niet veel nieuws. Wij krijgen de bekende tekst van de Mauriners, een goede franse vertaling, een heldere inleiding van Dr E. HENDRIKX: ontstaan van het werk, werkmethode, plan, voornaamste theologische ideeën met korte verwijzingen naar zienswijzen van voorlopers en nakomers. Dat deze uitgave echter een uitstekend werkinstrument is geworden, dankt zij vooreerst aan een uitgebreide bibliographie, een zeer gedetailleerde analytische index, maar vooral aan de nota's aan het einde van het boek, waar ons in een gedrongen tekst een overvloed van gegevens beschikbaar wordt gesteld met nieuwe bibliographische verwijzingen over schriftexegese, handschriftengeschiedenis, de overige trinitarische teksten van Augustinus, vooral een volledig schema van de „similitudines" over de Drieëenheid, en tussendoor zelfs de augustijnse „Variationen" van H. J. MARROU. Met dit boekje kan een student in de theologie, of elke Augustinuslezer een heel eind voort zonder er een hele bibliotheek bij te betrekken.

P. Fransen

AURELIUS AUGUSTINUS, *Der freie Wille*, übertragen von Carl Johann PERL. (*Aurelius Augustinus' Werke in Deutscher Sprache*, erste Abteilung: *die frühen Werke des heiligen Augustinus*), Paderborn, Ferdinand Schöningh, [2]1954, 14 x 22, XVI + 253 blz.

Een duitse vertaling wordt ons hier aangeboden van Augustinus' werk: *De libero arbitrio*. Al is het ondoenlijk om de oorspronkelijke taal van een schrijver, vooral als hij Augustinus is, in een andere taal getrouw weer te geven, toch zij deze vertaling warm aanbevolen. Vooreerst omdat velen die het latijn niet meester zijn, zich nu verrijken kunnen met de diepzinnige gedachten van de grote kerkvader, maar ook omdat latinisten soms moeite hebben met diens uitdrukkingswijze en nu geholpen worden, waar ze ons in een vorm die meer aanspreekt aangeboden worden. De vertaling zelf lijkt ons zeer geslaagd: het duits is eenvoudig en duidelijk. Bovendien is de inleiding zeer dienstig om met het boek nader in contact te worden gebracht en helpen de commentaren aan het einde om van het gelezene dieper inzicht te verkrijgen. Het mag niemand verwonderen dat van dit belangrijk werk na één jaar reeds een tweede uitgave is verschenen.

L. Steins Bisschop

Otto KARRER, *Augustinus, das religiöse Leben, gesammelte Texte mit Einleitung*. München, Ars Sacra, (1954), 14 x 20, 379 blz., geb. DM 12.80.

Deze bloemlezing uit Augustinus' werken wil een beeld geven van diens spiritualiteit, en wordt in twee hoofddelen onderverdeeld: „Gott und die Seele" en „Gemeinschaft". Binnen deze kaders worden een aantal sprekende teksten geboden over het heimwee naar God, de zonde, de heiliging, de genade en het gebed, en in het tweede deel over de Stad Gods en Christus als de Middelaar, over de Kerk als georganiseerde geloofsgemeenschap, als liefdesgemeenschap en als gemeenschap in de eschatologische verwachting. Het zwakke punt in deze rijke bloemlezing is, dat de uitgever zich wel eens vrijheden veroorlooft met de tekst, en vooral dat hij teksten uit zeer uiteenlopende werken aaneenrijgt, zonder dat de lezer beseft dat hier een nieuw citaat begint. Wanneer het altijd reeds moeilijk is, Augustinus juist te verstaan zonder rekening te houden met de contekst waarin hij spreekt, dan wordt dit hier dubbel moeilijk waar de afzonderlijke passages in een contekst geplaatst worden die hun vreemd is.

Een zeer uitvoerige inleiding (p. 5-103) moet helpen om Augustinus' grote visie te verstaan. Ondanks de macht citaten die ook hier worden gebruikt (helaas zonder enige verwijzing), geeft deze inleiding soms meer de visie van Otto Karrer dan die van Augustinus. Een enkel voorbeeld: wat op blz. 79 gezegd wordt over Augustinus' gelijkstelling van concupiscentia, zinnelijkheid en erfzonde, is wel een gangbare, maar geen houdbare weergave van Augustinus' visie. Zij wordt door het citaat op blz. 129 (*De Mendacio* 8, 10) trouwens

reeds weerlegd. Zo ook zijn de uitlatingen over Augustinus' opvatting van de zonde gemakkelijk voor misverstand vatbaar. Wanneer K. schrijft: „Ein kasuistisches Wägen und Zählen der einzelnen sittlichen Mängel, soweit sie nicht Entscheidungen des bösen Willens sind, liegt ihm deshalb fern" (p. 82), vergeet hij de talrijke passages waar Augustinus klaagt over één van de kwellendste zorgen van zijn bisschopsambt: hoe hij namelijk met het oog op correptio of plechtige boete de zonde en schuldigheid moet afwegen (teksten bij E. F. DURKIN, The theological distinction of sins in the writings of St. Augustine, 1952, p. 45 n. 147).

P. Smulders

AUGUSTINUS, *Levende Woorden van Augustinus*, Verzameld door Prof. Dr A. SIZOO, Kampen, J. H. Kok, 1954, 13 x 21, 160 blz., geb. f 4.95.

De verzameling die Dr A. Sizoo ons hier aanbiedt, is een passende hulde aan de onvergankelijke actualiteit van Augustinus' woord. Het was een voortreffelijke gedachte de citaten alleen uit Augustinus' preken samen te lezen: geen woorden immers van Augustinus zijn zo direct „levend" als juist deze concrete verkondiging van het Heil aan de eenvoudige lieden, die de grote bisschop met een onvermoeibare toewijding liefhad. De uitgevers verdienen een pluimpje voor de prettige presentatie van de tekst, waarvan elke bladzijde steeds aan één uittreksel gewijd is.

H. Jans

Augustinus Magister, Congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre, 1954, 3me volume, *Actes*, Paris, Études Augustiniennes, 8, rue François Ier, 1955, 16.5 x 25, VIII + 495 blz., ing. 2.000 Fr.frs.

Het „Congrès international augustinien" door de *Études augustiniennes* in September 1954 te Parijs georganiseerd ter gelegenheid van de zestienhonderdste verjaring van Augustinus' geboorte, is, met zijn 250 deelnemers, tot een markante gebeurtenis geworden in de historische, philologische, wijsgerige en theologische wereld — en de drie lijvige, keurig verzorgde delen van *Augustinus Magister* vormen een waardig monument van die herdenking. Vóór het Congres aanving waren reeds zijn 111 communicaties gepubliceerd (het zijn deel I en II van *Augustinus Magister*). Zo werd een voorstudie mogelijk gemaakt die de discussie ten goede zou komen, ofschoon deze soms toch nog wel in algemeenheden verzandde. Het heeft de organisatoren terecht verkieslijker geschenen om, in plaats van afzonderlijke secties in te richten, aan uitgelezen rapporteurs de taak toe te vertrouwen de verschillende communicaties die éénzelfde sector van de Augustinusvorsing betroffen, samenvattend voor te stellen. Ofschoon het natuurlijk onvermijdelijk was dat sommige bijdragen op enigszins kunstmatige manier bij elkaar werden gebracht en het rapport zelf aldus er wat heterogeen ging uitzien. Dit derde deel van *Augustinus Magister: Actes*, biedt de tekst van deze zeer verzorgde rapporten met een bij de hoofdzaken gehouden inhoud van de daarop volgende discussie. Verder bevat het nog enkele communicaties, te laat ingezonden om in deel I of II te worden opgenomen, alsook een cataloog van de handschriften en etsen in de Bibliothèque Nationale tentoongesteld bij gelegenheid van het Congres. Hier volgen de titels en de auteurs van de rapporten waarbij men zich dadelijk een idee kan vormen van de rijkdom en het belang der behandelde stof: *Problèmes philologiques et littéraires* door Christine MOHRMANN (waar het probleem der geldigheid en der grenzen van de methode der parallelle teksten naar voren treedt, wat aanleiding gaf tot een levendige discussie tussen P. Henry, P. Courcelle, A. Mandouze en J. J. O'Meara) *Le Problème des Sources* door M. PELLEGRINO, *Le monachisme de S. Augustin* door C. LAMBOT, *Les sources platoniciennes de l'augustinisme* door A. PINCHERLE, *Où en est la question de la mystique augustinienne* door A. MANDOUZE (overdadig rapport waarvan de lezing ongeveer drie uur in beslag nam, maar een uitstekend overzicht van de historie en de tegenwoordige toestand van de vraag naar Augustinus' persoonlijke mystische ervaring), *L'homme et la connaissance* door R. JOLIVET, *La théologie de l'histoire* door H. I. MARROU, *Le mystère du Christ* door G. PHILIPS, *Thèmes bibliques, exégèse augustinienne* door H. RONDET, *La théologie de la grâce* door Th. DEMAN, *Influence augustinienne* door P. VIGNAUX. Naast de andere twee delen van *Augustinus Magister* is ook dit derde onontbeerlijk: het laat een vluggere oriëntering toe in het geheel van het Congres, en daar de rapporteurs zelf specialisten zijn, werden ook de rapporten tot oorspronkelijk werk.

R. Leys

Henri RONDET, Charles MOREL, Maurice JOURJON, Jules LEBRETON, *Saint Augustin parmi nous*, Le Puy-Paris, Editions Xavier Mappus, 1954, 15 x 23, 312 blz., ing. 900 Fr.frs.

Het jubileum van de bisschopswijding van Kard. Gerlier, Primaat van Gallië, was voor enkele professoren uit de theologische faculteit van Fourvière, en een jong professor van het

Institut Catholique van Lyon een welkome gelegenheid om een reeks studies uit te geven over Augustinus, het voorbeeld van alle bisschoppen. De grote Afrikaan blijft de geesten en de harten bekoren van onze tijd. Wellicht wordt nog meer dan ooit, zoals blijkt uit het meesterwerk van Prof. Dr F. van der Meer, de aandacht aangetrokken door de unieke charme van deze door de genade zo diep getroffen mens. De titel van deze reeks artikelen wijst in dezelfde richting.

Ch. Morel beschrijft ons Augustinus' gebedsleven, dat zo diep doordrongen was van de noodzakelijkheid van de genade. Een artikel van J. Lebreton, dat gedurende de oorlog verscheen in het onbezette gebied, treft ons evenzeer door zijn blijvende actualiteit: L. beschrijft de houding van A. tegenover de invallen van de barbaren, en zijn opvatting over de plichten van de bisschop om bij zijn kudde te blijven in tijden van oorlog en vervolging. M. Jourjon geeft ons het beste uit zijn proefschrift aan het Institut: de opvatting van A. over het episcopaat. Men kan deze bladzijden niet lezen zonder ontroering en .... heimwee, waar men merkt, dat in onze opvattingen over het episcopaat nog zovele feodale en betrekkelijk profane invloeden blijven nawerken. H. Rondet bezorgt ons drie studies: een inleiding over het geestelijke, doctrinaire en apostolische voorbeeld van A.: een ander over zijn leer t.o.v. rijkdom en armoede, die nog steeds actueel blijft: en een derde, waar de auteur zich op zijn gespecialiseerd terrein bevindt: een nieuw overzicht over A.'s strijd om de genade en de vrije wil tegen de Pelagianen. Elk artikel bekomt ter illustratie een lange en verzorgde vertaling van een of ander stuk van A., dat ons de heilige nog nader brengt in de moderne taal. Daar verder alle citaten vertaald worden, is het tevens een voortreffelijk leesboek voor ontwikkelde leken, die te weinig de grote en zo aantrekkelijke man uit Hippo kennen en waarderen.

P. Fransen

Augustinus, voordrachten gehouden .... op 19 November 1954 door W. J. W. Koster, E. Hendrikx O.E.S.A., Christine A. E. M. Mohrmann, W. F. Dankbaar. Groningen-Djakarta, J. B. Wolters, 1954, 16 x 24, 42 blz., f 1.90.

Na een inleidingswoord van de Rector Magnificus spreekt Dr Hendrikx over *De betekenis van Augustinus' De Civitate Dei voor Kerk en Staat*. De volgende zin uit de conclusie moge volstaan om het belang te laten zien van deze in zo kort bestek zeer genuanceerde studie: „de Stad van God en de stad van deze wereld (staan) tegenover elkaar in de tijd zowel als in de eeuwigheid als de allegorisch opgevatte gemeenschappen van de liefde tot God en van de liefde tot zichzelf, in de eeuwigheid als hemel en hel, in het tijdelijk bestel van deze aeon als Kerk en Staat als de zichtbare verschijningsvormen ervan, terwijl in deze laatste situatie de scheidslijn der beide Steden tevens dwars door Kerk en Staat heenlopen, omdat zij tenslotte zelfs dwars door iedere mens afzonderlijk heengaan" (p. 19). Prof. Mohrmann biedt een zeer interessante beschouwing over de verklaring der Confessiones (*De Confessiones als litterair kunstwerk*): Augustinus gebruikt in de Confessiones een eigen stijl, die sterk bijbels beïnvloed is: evenals hij dus in de Bijbel het historisch gebeuren als symbool van geestelijke werkelijkheden ziet, zo ziet en schildert hij zijn eigen omzwervingen als symbolen: maar zoals voor zijn symbolische Bijbelverklaring de letterlijke historische zin de onmisbare grondslag is, zo bedoelen ook de Confessiones allereerst historische feiten te geven: in de beschrijving ervan zal echter Augustinus bij voorkeur uitdrukkingen gebruiken of aspecten onderstrepen, die symbolisch geladen zijn. Aan Prof. Dankbaar (*Augustinus en de Reformatie*) zou ik een enkele vraag willen stellen: is het geen tegenstrijdigheid eerst te zeggen, dat Luther op het stuk der verdienstenleer „werkelijk geen stap met de kerkvader (kon) meegaan" (p. 36), maar later te zeggen, dat de breuk tussen Reformatie en Rome onherstelbaar werd, doordat Trente op dit punt net iets verder ging dan Augustinus (p. 38 v)? (wat overigens alleen gestaafd wordt door een onnauwkeurgie weergave van de leer van Trente).

P. Smulders

John J. O'Meara, *The young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*. London-New York-Toronto, Longmans Green and Co. 1954, 15 x 23, XV + 215 blz., ill., 21/.

De geestesontwikkeling van Augustinus blijft een boeiend en dankbaar onderwerp van studie. Want vooreerst hebben de lange jaren van omzwervingen en strijd hun stempel onuitwisbaar in zijn geest gedrukt, zodat voor een goed begrip van zijn latere geschriften de geschiedenis van zijn bekering vaak volstrekt onmisbaar is. Maar bovendien heeft Augustinus het gecompliceerde proces van zijn geestelijke groei met zulk een diep inzicht en scherpe psychologische kijk beschreven, dat zijn geschiedenis een kostbaar hulpmiddel kan zijn om te begrijpen wat zich in een bekeerling afspeelt. Het merkwaardige was echter, dat in het Engelse taalgebied geen uitvoerige studie over dit onderwerp bestond. In deze leemte voor-

ziet nu de bekende professor van de Universiteit van Dublin met deze zeer rustige en uitgewogen studie. — Een vaak verwaarloosd aspect brengt hij naar voren: in Augustinus worstelde de waarheids- en wijsheidszoeker niet alleen met de zinnelijke levensgenieter, maar ook met de ambitieuze strever naar hoge ambten. De rol die deze eerzucht vooral gedurende de Romeinse en Milanese jaren in Augustinus' geesteshouding speelde, is voor het begrip van zijn ontwikkeling belangrijk. Mijns inziens laat echter de schrijver te weinig licht vallen op het feit, dat Augustinus' keuze voor het Manichaeïsme een keuze is tegen de „terribilis auctoritas" van de Katholieke Kerk, en vòòr de autonomie van de rede, die door de secte werd beloofd. De passage van *De Utilitate Credendi* (1, 2) wordt niet gebruikt. Toch is dit de sleutel tot één der hoofdmotieven van Augustinus' bekeringsverhaal. Want door de verwerping van het geloven viel hij ten prooi eerst aan een volkomen redeloos geloof in de Manichese beloften, vervolgens aan een diepe scepsis, en vond hij tenslotte zijn geest zo verminkt, dat hij een geestelijke werkelijkheid zelfs niet meer denken kon. Van hieruit wordt het belang verklaard dat het „crede ut intelligas" voor Augustinus steeds zal hebben.

O'Meara is tamelijk kritisch voor de interessante constructies van Pierre Courcelle: dat Mallius Theodorus een diepe invloed zou hebben uitgeoefend, wordt terecht afgewezen (p. 125 v); maar ook dat Augustinus zijn synthese van Christendom en Neoplatonisme aan Ambrosius zou danken, wordt onbewezen geacht (p. 119). De „Tolle, lege"-scene moet als historisch beschouwd worden (p. 183 vv). — In de kwestie van de neoplatoonse visioenen van het zevende boek der Confessiones meent de schrijver, dat er geen sprake is van eigenlijke mystieke verlichtingen, maar van „a feeling of exaltation" (p. 140). Toch wijst hij erop, dat Augustinus bij het schrijven der Confessiones nog diep geroerd was door de herinnering aan deze ervaring (p. 138). Hij had nog kunnen wijzen op de talrijke passages, verzameld door Burnaby (*Amor Dei,* p. 33) wiens opsomming nog niet eens volledig is, waarin Augustinus ook in latere werken op soortgelijke ervaringen zinspeelt. Ook al bewijzen deze teksten niet dat van een strikt mystieke ervaring sprake is, toch blijkt daaruit dat zulke ogenblikken van schouwing voor hem ook in zijn christenleven belangrijk en waardevol bleven, en dat hij zelf ze dus ongetwijfeld beschouwde als werkingen van Gods genade.

Al zijn er dus ook in dit werk over Augustinus' bekering leemten aan te wijzen — zal het ooit mogelijk zijn, heel de rijkdom van diens geestelijke ervaringen te beschrijven? —, het is toch wel de beste studie over Augustinus' ontwikkeling die wij bezitten, en daarom onmisbaar voor ieder die Augustinus poogt te verstaan.

P. Smulders

Tarcisius J. van Bavel O.E.S.A., *Recherches sur la Christologie de saint Augustin, l'humain et le divin dans le Christ,* (*Paradosis* X), Fribourg Suisse, Éditions Universitaires, 1954, 16 x 24, XIII + 189 blz., 10,40 Zw.frs.

Hoewel hij zich in de jaren na zijn priesterwijding bezonnen blijkt te hebben op de christologische problemen, die door het Apollinarisme waren opgeroepen, heeft Augustinus zich nooit systematisch in het christologische vraagstuk verdiept. Toch is zijn leer op dit punt van vérstrekkende betekenis, omdat zijn opvattingen, die zelf de rijpe vrucht waren van het latijnse denken onder bevruchting van griekse ideeën, via Paus Leo de uitspraak van Chalcedon hebben beïnvloed. Toch is dit onderwerp sinds lange jaren niet meer bestudeerd. Zelfs de indrukwekkende *Summa* der Christologie, die onder redactie van A. Grillmeier en H. Bacht tot stand kwam (*Das Konzil von Chalkedon,* 3 dln, 1951-4), heeft geen afzonderlijke bladzijde aan Augustinus gewijd.

Juist omdat Augustinus dit vragencomplex nooit systematisch heeft behandeld, moeten zijn opvattingen bijeengegaard worden uit zijn gehele oeuvre, waarbij zijn preken en vooral zijn Psalmen-commentaren tot de voornaamste vindplaatsen behoren. De eerste verdienste van het onderhavige werk is, dat hij deze talloze verspreide gegevens nauwgezet heeft verzameld, chronologisch geschift en onder enkele hoofden gerangschikt. Reeds daarvoor zijn wij hem dankbaar. — Omdat bij Augustinus een christologische systematiek ontbreekt, zag de schrijver zich gedwongen zijn gedachten te ordenen volgens de latere systematiek. Deze werkwijze, die riskeert de leer in een vreemd kader te persen, weet hij voorzichtig te hanteren, door verschillende vragen open te laten en na de weergave en analyse van Augustinus' uitspraken bescheiden te besluiten met een *non liquet.*

Eerst wordt de eenheid van het goddelijke en menselijke in Christus behandeld. Van de aanvang af drukt Augustinus in overeenstemming met de latijnse traditie op de eenheid van subject. Maar de terminologie van persoons-eenheid ontwikkelt zich vanaf een klassiek gebruik van het woord *persona* tot een meer ontologische opvatting (p. 13-26). De menselijke natuur van Christus heeft geen ogenblik bestaan tenzij als mensheid van het Woord. Deze vraag wordt door Augustinus echter niet om zichzelf gesteld, maar enkel naar aanleiding van de onverdiendheid der genade (p. 37 v). In deze vereniging is de natuur van het

Woord onveranderd (p. 47 vv), maar blijft ook de menselijke natuur volledig menselijk, hoewel vervolmaakt op een volstrekt enige wijze (p. 50 vv). Hoewel dus de mensheid van Christus niet in alle opzichten aan de onze gelijk is, sluit zij toch de gehele mensheid in zich. Doordat het Woord een mensennatuur uit Adams geslacht aanneemt, schenkt het aan geheel de mensheid goddelijkheid. In de menswording ligt reeds een wezenlijk element van verlossing. Dit thema, dat vaak als typisch-grieks of zelfs alexandrijns bestempeld wordt, is ook bij Augustinus uitdrukkelijk te vinden (p. 74-85). Van hieruit wordt een exegetisch beginsel van Augustinus verduidelijkt: sommige woorden van de H. Schrift over Christus hebben betrekking op zijn godheid, andere op zijn mensheid: maar bij deze laatste zijn twee groepen: ofwel zijn zij betrokken op Christus' individuele mensheid, ofwel op zijn mystieke Lichaam (p. 110-118). En hier rijst dan het probleem van de realiteit van sommige uitlatingen over Christus. In zijn eerste jaren neigt Augustinus ertoe om alle passies in Christus te ontkennen; later is hij daarin meer gereserveerd, maar toch neigt hij ertoe, waar het meer zedelijk gekwalificeerde passies betreft, te zeggen dat zij betrekking hebben op de *Christus totus*. Zijn angst voor de dood is onze angst, die Hij vrijwillig heeft aangenomen. Het is echter volstrekt niet zeker, dat daarmee een werkelijke persoonlijke angst van Christus ontkend wordt (p. 119-145). Een dergelijke onklaarheid blijft ook hangen over Augustinus' leer omtrent de kennis van Christus (p. 149-175).

Hiermede zijn de voornaamste conclusies van dit werk aangestipt. In het algemeen lijken mij deze aanvaardbaar, hoewel over de interpretatie van sommige teksten verschil van mening mogelijk blijft. In ieder geval echter biedt de rustig objectieve uiteenzetting van de auteur een degelijke grondslag voor verdere studie.

P. Smulders

A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*. III. Teil. *Die Lehre von den Sakramenten,* I. en II. Band, Regensburg, Friedrich Pustet. 1954 en 1955. 17 x 24. 359 en 331 blz., geb. DM 25.50 elk.

Nog minder dan in de vorige delen wil S. een overzicht geven van heel de Sacramentenleer. Terecht laat hij aan vorsers, als J. R. Geiselmann, F. Holböck, P. Anciaux, H. Weisweiler, D. Van den Eynde, de verantwoordelijkheid en de eer voor de gebieden, die dezen hebben ontgonnen. Hij pikt uit het ontzaglijk materiaal van deze vroege eeuwen enkele onderwerpen, die hij dan met de hem eigen zorg en bescheidenheid behandelt. In het eerste deel hebben wij eerst een studie over de problemen rond de heiliging in het Oude Testament door de „opera legis", de „opera caeremonialia" en de besnijdenis, problemen die vooral hun nut hadden om door tegenstelling de notie van het „opus operatum" te preciseren. Daarop volgen enkele terminologische bijdragen: wanneer, bij wie en hoe zijn termen als „materia et forma", „intentio ministri", „opus operatum et operans" en „substantia sacramenti" ontstaan, waarvan de voornaamste vrucht, buiten het gebied van de historische theologie, deze fundamentele ervaring is, waarvan heden nog zelfs theologen van naam verstoken blijven, nl., zoals S. zegt in zijn voorwoord: „Eine vollständige Verkennung der theologischen Erfordernisse aber wäre, den Worten der Väter oder der frühen Theologen ohne weiteres den Sinn unterzuschreiben, den die heutige Theologie damit verbindet" (9). Van meer direkt speculatief belang is het dispuut door Lombardus ingezet naar aanleiding van een quaestio rond een toevallige opmerking van Augustinus over de „potestas quam Deus potuit dare servis, et non dedit", waaruit de hele terminologie van de „potestas auctoritatis, excellentiae et ministerii" is gegroeid. Dit woord van Augustinus heeft tot in de XVIde eeuw, als bij Ruard Tapper, aanleiding gegeven tot zeer vruchtbare beschouwingen nopens de macht van de Kerk over de Sacramenten, die tot op heden actueel blijven. Nieuwe verrassingen biedt de leer van het „votum sacramenti", die een zekere vastheid bereikte, vóór eigenlijk de leer van de oorzakelijkheid met succes kon uitgebouwd worden, zodat daardoor deze laatste stap ook merkelijk werd opgehouden. Heel dit dispuut, dat ook zijn eigen casuïstiek bezat, dwong in alle geval de theologen dieper na te denken over de noodzakelijkheidsgraad van enkele Sacramenten, en wat nog belangrijker werd in de Hoog-Scholastiek, een speculatief dispuut in te zetten, dat zou uitlopen op zeer vruchtbare inzichten in de rol van het geloof bij het ontvangend subject. Wat de herhaalde toediening van een Sacrament betreft, wil L. enkel de reeds verworven besluiten van F. Brommer en H. Weisweiler verder nuanceren en bevestigen. Het belangrijkste hoofdstuk, dat trouwens vroeger als artikel reeds naam maakte, is de uitgebreide studie over de kinderdoop en de noodzakelijkheid van het geloof. Het is een theologische aporie, die in deze eeuwen van beslissende invloed is geweest voor de theologie van de genade, van de deugden en van de sacramenten. Heel de ontwikkeling van deze discussie scherpt onze aandacht voor de waarde, én voor de beperkingen van de theologische methode van die tijd, die de teksten van de H. Schrift en de Vaders, toen noodgedwongen, slechts aanwendde in korte citaten, los van hun contekst. Hebben alle moderne theologen van deze les geprofi-

teerd ? Zo het historische begrip van de Schriftuur grote vooruitgang heeft gemaakt, kan men dit niet altijd zeggen voor teksten van de Vaders, en nog minder voor decreten van de Concilies. Wij zitten nog al te zeer gebonden aan een louter juridische, haast mathematische interpretatie van de bronnen van ons geloof.

Het tweede deel behandelt bepaalde punten uit de leer over de Doop (verschillende definities, de noodzakelijkheid van het ,,baptizo te" in de vorm, en de uitzonderlijke mening van de vergiffenis van toekomstige zonden), over de Eucharistie (hare heilsnoodzakelijkheid in de scholen van Abelardus en de Porretanen, de toen veelbesproken quaestio : ,,quid sumit mus", en de consecratiemacht van afgevallen, schismatieke of gedegradeerde priesters), en over de Wijding (of het episcopaat een nieuwe ,,Ordo" is of niet, waarin exegetische en patristische teksten ook bij de canonisten indruk maakten). Speculatief belangrijker is het uitgebreide hoofdstuk over de ,,fictio" en de ,,contritio" bij het ontvangen van de Doop, en ook over de noodzakelijke graad van ,,contritio" bij de vergiffenis van de zonden. Hier staan wij weer voor een aporie, waaraan de theologen en canonisten hun grootste aandacht hebben gewijd. Zonder deze soms ingewikkelde en soms bevreemdende aarzelingen en oplossingen ware de Sacramenten- en de Genadetheologie van de Hoog-Scholastiek onmogelijk geweest.

P. Fransen

Nikolaus Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin* (*Studia Friburgensia,* Neue Folge n. 9) Freiburg im Schweiz, Universitätsverlag, 1954, 16 x 24, XVI + 334 blz., 15 Zw.frs.

Niet weinig ontzag dwingt dit werk — een enigszins gewijzigde dissertatie — bij de lezer af zowel wegens het verzamelde feitenmateriaal als wegens de klare en degelijke wetenschappelijke synthese. Na een korte historische oriëntatie, die de geciteerde auteurs in hun eigen milieu laat beschouwen, volgt een duidelijk exposé over de hemelse zaligheid bij de voornaamste theologen te beginnen met Petrus Lombardus tot aan Sint Thomas. Achtereenvolgens passeren de revue : de hemelse zaligheid in het algemeen ; de aanschouwing van God ; de akten van de wil ; het „constitutivum formale beatitudinis" ; de „dotes animae" ; de ongelijkheid der zaligheid ; de deugden en gaven in de hemel ; de ,,gloria animae et corporis" en de ,,aureolae". Mits men waakt tegen een mogelijk anachronisme en niet onze moderne tractaten de novissimis of ook zelfs Sint Thomas' leer over de zaligheid als maatstaf aanlegt, zal men met groeiende belangstelling de opvallende ontwikkeling van de leer der hemelse zaligheid in die eeuw constateren. — Wegens financiële redenen bleven sommige bronnen onvermeld. Misschien bevatten deze de vervulling van een kleine wens nl. naar wat ruimer gebruik van de toch niet zo schaarse schriftuurlijke gegevens, die men bij genoemde kwestie ongaarne mist.

P. Ploumen

Albert Fries C.SS.R., *Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften, Literarkritische Untersuchung,* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters,* XXXVII, Heft 4), Münster, Aschendorff, 1954, 16 x 24.5, IV + 138 blz., DM 9.80.

Zo goed als algemeen werd Albertus Magnus sinds eeuwen gehouden voor een der grote Mariologen van zijn tijd met een ver reikende invloed op de Mariologie en de Mariadevotie van latere tijd. Vooral aan het beroemde Mariale Super ,,Missus est" was die invloed te danken. — Uit het hier geboden goed gedocumenteerde kritisch onderzoek blijkt nu, dat noch het Mariale, noch de Biblia mariana, noch het Compendium super Ave Maria de stempel der echtheid waardig zijn. Zonder ernstige twijfel zijn ze te rangschikken onder de ,,Spuria". Bij Albertus Magnus is een afzonderlijk werk over Maria niet te vinden. Toch heeft hij ook voor de Mariologie onbetwistbaar grote verdiensten door zijn brede uitweidingen over Maria in het tractaat ,,De natura boni" en in zijn systematische en exegetische werken. Ten koste van de kwantiteit wordt zodoende de kwaliteit niet weinig verhoogd. Daardoor belasten b.v. Albertus Magnus niet meer de zonderlinge uitingen over Maria bij het ontvangen der sacramenten, zoals het Mariale dat leert. Deze studie kenmerkt zich als geheel door degelijkheid en gezonde kritische zin. — Bij het gezegde : ,,Bei etwas näherem Zusehen entdeckt man auch sofort, dass die Abhängigkeit auf der Seite des Mariale liegt" (blz. 33) ware een korte motivering de lezer stellig welkom.

P. Ploumen

P. de Vooght O.S.B., *Les Sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du 14e siècle et du début du 15e avec le texte intégral des 12 premières questions de la Summa inédite de Gérard de Bologne († 1317)*, Desclée De Brouwer, 1954, 15 x 23, 496 blz.

Deze studie over de bronnen der christelijke leer is — aldus verzekert ons de Schrijver in de inleiding — geen werk van theologische synthese, nog minder een polemisch geschrift,

maar enkel is ze bedoeld als historische studie. Hierin wordt de periode beschouwd van 1317 tot 1415 of vanaf het verschijnen der Summa van Gerardus van Bologna tot aan de dood van Jan Huss. Wat hield men in genoemd tijdperk voor de bronnen van de theologie ? Ziedaar de vraag die P. de V. zich stelt en aan de hand van voldoend feitenmateriaal wil beantwoorden.

Voor de erfenis der 13de eeuw, die de voorgeschiedenis vormt, wordt op de gestelde vraag een kort antwoord gezocht bij Abelardus, bij Sint Anselmus, Sint Bonaventura, Albertus Magnus, Sint Thomas, Richardus van Middleton en Duns Scotus. Daarop wijdt de Schrijver een afzonderlijk hoofdstuk aan de Carmeliet Gerardus van Bologna. Hierin zet hij diens notie over de theologie, de theologie als wetenschap van de H. Schrift en zijn opvatting over de verhouding van de Kerk en de H. Schrift uiteen. — Als vertegenwoordigers van de thomistische richting in de 14de eeuw (ruim opgevat) treden op Hervaeus van Nédellec, Durandus, Petrus de la Palu en Joh. Bacon. Dan volgen Egidius van Rome met zijn leerlingen Gerardus van Siëna, Thomas van Straatsburg en Gregorius van Rimini. Als vertegenwoordigers van de Scotistische richting treden op Ant. André, P. d'Auriole, Fr. de Mayron, G. de Rubion, J. de Bassoles en A. Vargas. Verder worden vermeld G. de Perpignan, G. v. Spanje, J. v. Viterbo, N. v. Lyra, A. v. Beivezer, Th. Bradwardine, A. Goddam, Fr. Bacon. Voor het midden en laatste deel der 14de eeuw worden vermeld W. Occam, J. Wiclif, W. Waterford, M. v. Inghen en H. Totting v. Oyta. Ten slotte vernemen we voor het begin der 15de eeuw de betreffende leer van Jan Huss, P. d'Ailly en van J. Gerson. Samenvattend concludeert de schrijver (zie blz. 148 vv.), dat zonder twijfel voor de eerste helft der 14de eeuw de H. Schrift voor de enige bron der theologie werd gehouden. Voor het laatste deel der beschouwde periode luidt de conclusie weinig anders. Afgezien van kleine persoonlijke meningsverschillen met betrekking tot accidentalia beschouwden allen — Wiclif en Huss niet uitgezonderd — de H. Schrift, zoals die in de Kerk en bij de Vaders werd verstaan, als de bron van de theologie. Volgens het wel goed gefundeerde oordeel van P. de V. komt aan Gerardus van Bologna het auteurschap toe van het eerste groots opgezette tractaat over de bronnen van de theologie. Dit thans voor het eerst gedrukte tractaat bevat ongeveer de helft van dit lijvig boek.

Stellig mogen en moeten we de Schrijver dankbaar zijn voor zijn met zoveel eruditie verricht moeitevol historisch onderzoek. Ongezocht is het resultaat een goed gedocumenteerd pleidooi voor de H. Schrift in theologicis. En wie zou niet wensen, dat hij, ook voor onze tijd, dit krachtige pleit won ? Intussen meen ik me niet aan een anachronisme schuldig te maken door als tekort te signaleren, dat wel wat weinig rekening is gehouden met de uitspraken van het Tridentinum en van het Vaticanum (zie D. 783, 1798 en 1836) en dat bij het oordeel over genoemde theologen hun leer over de Kerk en over de traditie wel wat te karig is bedeeld. Deze is toch wel bij het fundamenteel onderzoek naar de bronnen van de theologie als een wezenlijk deel onmisbaar. Zulke aanvulling zou — zo komt het me voor — bij het onderzoek van deze bekwame historische theoloog tot een juistere synthese en een meer volledig en bevredigend resultaat hebben geleid. Misschien bevat deze wens een kleine aansporing in vermelde richting.

P. Ploumen

Dr Bernhard MELLER, *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly*. Anhang : AILLYS *Traktat De Materia Concilii Generalis*. (*Freiburger Theologische Studien*, 67. Heft), Freiburg in Br., Herder, 1954, 15.5 x 23.5, XXXII + 346 blz.

De studie van de theologie, die onmiddellijk aan de Reformatie voorafging kan niet genoeg worden bevorderd, en wordt nog te weinig beoefend, dikwijls omdat nog te weinig Hss. werden uitgegeven. B. M. geeft ons eerst als inleiding een korte levensschets van Peter van Ailly, doctor en kanselier aan de Parijse universiteit, voorganger hierin en meester van Jean Gerson, en later bisschop van Kamerijk, die als theoloog en diplomaat een zeer grote invloed uitoefende op de Kerk gedurende de duistere strijd in het Westers Schisma. Het boek zelf vervalt in twee grote delen. Het eerste behandelt de filosofische noëtiek van P. v. A. : een fundamenteel aristotelisch en thomistisch georiënteerd denken, dat evenwel door zijn scepsis tegenover het oorzakelijkheidsprincipe, en daardoor op het vlak van de natuurlijke Godskennis onder de invloed stond van Ockham. In het tweede deel, waarin de theologische noëtiek wordt uiteengezet, bewonderen wij dezelfde vrijheid en oorspronkelijkheid in denken. Augustinus, Thomas en de latere scholastiek bezorgen hem een genuanceerd inzicht in het wezen van het geloof en de verhouding tussen geloven en weten. Tegen Tschakert, Denifle en Grisar houdt B. M. staande, dat P. v. A., ondanks enkele gewaagde uitdrukkingen, geen voorstander was van de dubbele waarheid. Ook in zijn leer over de theologie als wetenschap distanceert P. v. A. zich zowel van Thomas als van Scotus en Ockham om meer bij Augustinus en Durandus aan te leunen, al blijft hij in de grond nominalist. Ten slotte volgt nog een onuitgegeven traktaat *De materia concilii generalis* (289-336) met

index. B. M. heeft met zorg de uitgegeven en onuitgegeven bronnen van P. v. A. geëxcerpeerd, met elkaar en met beweringen en leerstellingen van andere scholastieken vergeleken. Zo het ons toegelaten is t.o.v. dergelijke moeizame studies een woordje kritiek in te brengen, dan hadden wij persoonlijk graag ook iets gehoord over de inwendige structuren die dit hele denken beheersen. Men blijft wellicht nog te zeer hangen bij citaten, en staat nog te dicht bij de eerste ordening van de verzamelde steekkaarten.

Een ander punt heeft ons echter ten zeerste getroffen. Onze eigen studies over Trente hebben ons, in navolging trouwens van Prof. Dr A. Lang uit Bonn, steeds meer overtuigd, dat onze tijd het preciese inzicht heeft verloren in wat deze theologen voor de geest stond, wanneer zij het woordje „fides" gebruikten. Men kan geen betere bevestiging van de opinies van Lang vinden dan dit werk, al schijnt B. M. niet aan dit probleem te denken. „Fides" wordt in die tijd nooit gedacht, zoals wij het doen sinds de XVIIde eeuw, in onmiddellijke betrekking tot de Openbaring. Het staat veel meer correlatief tegenover het heil, als een *noodzakelijke* weg hiertoe: de necessitate salutis (blz. 182-185, vooral 183 n. 102). Tevens krijgt het een zedelijk-verplichtende betekenis: wat *moet* geloofd worden om zalig te worden. Daarom heet het Evangelie of de Heilswaarheid ook doorlopend „lex Christi", en steunt zij voortdurend op het *gezag* van God, van de Kerk en van de heiligen: „ex scriptura et auctoritate sanctorum", ofwel ook „ex determinatione ecclesiae" (blz. 177-181). Parallel hiermede loopt een noëtische betekenis: „fides" staat tussen „scientia" in aristotelische zin en „opinio": het bezit grotere zekerheid dan de evidente deductieve „scientia", maar zoals de „opinio" steunt zij niet op een evidentie (166-170, 187-192 en 196). Men spreekt tot na Trente nooit over „fides" als over een „onmiddellijk door God geopenbaarde waarheid", tenzij wellicht bij Gerson. Het is trouwens interessant na te gaan, hoe het begrip „revelare" wel incidenteel met „fides" kan worden verbonden, maar dat waar het technisch bestudeerd wordt, de aandacht onmiddellijk overgaat naar *private* visioenen, mirakels en derg., met de wezenlijke bijgedachte van „absoluut *onfeilbare* betuiging in het hart", als een verre echo van het augustijns illuminisme. Waar de scholastieken dogma's moesten vermelden, spraken zij van „articuli fidei", „veritates ex canone scripturae, vel determinatae ab ecclesia". Hierbij kon men ook vinden, wat wij nu eerder „veritates theologicae" zullen noemen, of zelfs algemene kerkelijke wetten. Typisch is het hoe P. v. A. ergens de „veritates theologicae" definieert zoals de „fides", nl. „necessariae ad salutem" (blz. 186, n. 2). Dat deze terminologie van uitzonderlijke betekenis is vooral bij het juiste interpreteren van de Concilies, is maar al te duidelijk, al schijnt men nog bitter weinig rekening te houden met de zo verantwoorde conclusies van Prof. Dr A. Lang. De talloze citaten uit P. v. A. en andere scholastieken, zijn wijze van argumenteren, zijn eigen probleemstellingen wijzen allen in dezelfde richting.

P. Fransen

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Matthias PREMM, *Katholische Glaubenskunde, Ein Lehrbuch der Dogmatik,* III/1, *Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe, Firmung, Eucharistie,* Wien, Herder, 1954, 15.5 x 24, XIV + 376 blz., geb. Sh. 122, bij intekening Sh. 110.

Vooral in de Sacramententheologie blijkt er een te grote afstand te bestaan tussen wat men zou kunnen noemen de „handboeken"-theologie en de wetenschappelijke studies, positieve en speculatieve, die dezelfde onderwerpen behandelen. De handboeken lijden nog sterk onder een bepaald nominalisme en juridisme, ondanks het voorgewende thomisme, waarin zich jammer genoeg Sint Thomas niet gemakkelijk zou kunnen erkennen: een stram onphilosophisch en ongenuanceerd argumenteren uit de „praxis Ecclesiae", een overdreven hang naar casuïstiek en mechanische interpretatie, die ten slotte de diepte van het religieuze geheim voorbij zien. Premm is in het „handboeken"-genre een voorbeeld, en dit bedoelen wij ook als aanprijzing. Men voelt een systematiek, een paedagogische helderheid, een beheersing van de „klassieke", nl. schoolse themata, een zorg ook in de uitwerking (typographie, bibliographie, zelfs kerygmatiek), die men bij vele andere manualia mist. Maar het ontzaglijke werk, dat in de Kerk op dit terrein de laatste twintig jaren gepresteerd werd, schijnt de professorale rust niet te hebben verstoord. Voor hem geeft Billot nog alijd, in de meeste gevallen, het laatste antwoord op de vele delikate vragen, die zich laten stellen. Od. Casel wordt enkele keren kort afgewezen; G. Söhngen en K. Rahner even kort geciteerd, zonder invloed trouwens op de argumentatie. De Protestanten kent hij meestal uit Algermissen, en over de Orthodoxen zijn zijn ideeën erg klaar! Symboolphilosophie lijkt hem onbekend, en het juiste inzicht van Sint Thomas over het „ex opere operato", de „fides Ecclesiae", de „sacramenta efficaciam habent ex fide" en de „materia" en „forma" leer

(vgl. H. Schillebeeckx) schijnen hem betrekkelijk koud te laten, ondanks een overtuigd en trouwens oprecht bedoeld thomisme. Het zeer verzorgde werk is reeds van op de dag van zijn verschijnen verouderd!

P. Fransen

Dr P. SCHOONENBERG S.J., *Het Geloof van ons Doopsel, Gesprekken over de apostolische geloofsbelijdenis,* I, *God, Vader en Schepper,* 's Hertogenbosch, L. C. G. Malmberg, 1955, 15 x 22, 230 blz., f 8.50 (bij int.), 95 B.frs.

Dit boek is het eerste deel van een serie van zes, waarin Schr. de gehele theologie wil behandelen naar aanleiding van de 12 artikelen der apostolische geloofsbelijdenis. Dit eerste deel behandelt n.a.v. het eerste geloofsartikel: God als God van Verbond en geschiedenis (een beknopte, schriftuurlijke „De Deo uno" in heilshistorisch perspectief dus), de scheppingsleer (zowel schriftuurlijk als speculatief behandeld), natuur en genade gezien vooral als relatie tussen schepping en Verbond. In dit laatste hoofdstuk gaat Schr. dieper in o.a. op de schriftuurlijke anthropologie, de gemeenschap tussen de mensen, het Huwelijk, de plaats van man en vrouw in het heilsmysterie. Al deze beschouwingen bloeien op uit de leer der H. Schrift, „bron en eerste frisheid der openbaring", met als uitdrukkelijk gehanteerde interpretatie-bron het kerkelijk Leergezag. Wel zouden wij in de komende delen wat meer aandacht besteed willen zien aan de gegevens der Traditie, waardoor organischer verband zou worden gelegd tussen Schrift en Leergezag. Waar Schr. immers uitdrukkelijk streeft naar „volledigheid in de hoofdzaken" (p. 7), mag een enkele aanduiding van de ontwikkeling der schriftuurlijke openbaring in de kerkelijke Traditie niet ontbreken. Schr. richt zich tot de leken in de eerste plaats, maar ook tot priesters en vak-theologen. Om eerlijk te zijn: wij vermoeden, dat juist de laatste categorie het meeste voordeel zal doen met de mooie uiteenzttingen van P. Sch. Het komt ons voor, dat enige vertrouwdheid met de theologie verondersteld moet worden om de volle rijkdom van dit mooie werk naar boven te werken. Het lijkt ons daarom een uitstekende handleiding voor diegenen, die op een of andere wijze aan vooral academisch gevormde leken een godsdienst- of theologie-cursus geven. Alles bij elkaar is dit boek een originele en geslaagde poging het aloude geloof te vertolken in een taal, die onze tijd aanspreekt. Vermeld mag nog worden, dat dit werk wordt uitgegeven in opdracht van het Katechetisch Centrum Canisianum, dat hiermee eens temeer blijk geeft van zijn vruchtbare activiteit inzake aanpassing en vernieuwing van het godsdienst-onderricht op alle niveaus.

S. Trooster

Karl RAHNER S.J., *Schriften zur Theologie.* I. Band, *Gott, Christus, Maria, Gnade.* II. Band, *Kirche und Mensch,* Einsiedeln, Benziger Verlag, 1954, 14 x 22, 414 en 399 blz., geb. 19.80 Zw.frs per deel.

Karl RAHNER S.J., *Christendom en Kerk in onze tijd.* Voorwoord van Prof. Dr A. DONDEYNE, Nederlandse vertaling van M. J. J. VAN LOOSPRECHT. (*Nieuwe Aarde,* 5), Brugge, Desclée de Brouwer, 1955, 13.5 x 20.5, 126 blz., ing. 66 B.frs., geb. 80 B.frs.

Karl Rahner, niet te verwarren met zijn broeder, Hugo, de even bekende patroloog en kerkhistoricus, mag wel tot een der invloedrijkste dogmatici gerekend worden in de duitssprekende landen, waar hij talloze voordrachten en retraites geeft, in allerlei tijdschriften grotere of korte artikels uitgeeft. Zo zijn naam in het buitenland nog te weinig verspreid is, dan is dit voor een deel te wijten aan het feit, dat hij totnogtoe weinig boeken schreef, tenzij filosofische, en kleinere ascetische en geestelijke werkjes. Het was dan ook een nuttig werk zijn meest belangrijke artikels in één uitgave te bundelen. Wat het meest aantrekt bij deze oorspronkelijke, rijke en veelzijdige theologische denker is zijn grote liefde voor de Kerk, zijn ongemene werkkracht, zijn soms ontstellende oprechtheid, en niet het minst zijn zin voor humor. Deze laatste gave kan men bij een dogmaticus niet hoog genoeg aanslaan: zij zal hem vrijwaren van elke pompeuze zelfoverschatting in het overwegen van de goddelijke mysteries, en hem beletten het dorre bladgeritsel van zijn eigen begrippen te verslijten voor het hoge waaien van de Geest in Gods Kerk! Een andere eigenschap van deze denker is zijn theologische moed: bij hem geen comfortabel „plaudern" over veilige nevenkwesties en devote bespiegelingen! Hij durft de moeilijkste en meest centrale problemen aan, en legt hier een geweldige eruditie aan de dag, een uitgebreide kennis van de oudere en moderne scholastiek, van de laatste filosofische systemen. Zijn methode volgt bij voorkeur de „analogia fidei", waarbij hij met grote bescheidenheid en zekerheid van oordeel en liefde voor de rechtgelovigheid de verschillende mysteries met elkaar vergelijkt en belicht. De eerste band bewijst ten volle, wat wij over hem schrijven. De lezers van *Bijdragen* kennen reeds uit dit tijdschrift zijn werk over het „Theos"-begrip in het N.T. Betekenisvol is zijn analyse van de christologische problematiek, die ook in het verzamelwerk is verschenen over het Concilie van Chalcedon. Zijn degelijke werken over de ontwikkeling van het dogma, het

theologische monogenisme, de scholastieke begrippelijkheid van ongeschapen genade, de verhouding over natuur en genade bewijzen zijn wijze voorzichtigheid en verantwoord inzicht. Zo zijn analyse van het theologische begrip van de concupiscentie ons niet heeft mogen overtuigen, waren zijn twee kleine werkjes over de Onbevlekte Ontvangenis en de Tenhemelopneming van Maria een werkelijke verrassing om de nieuwe inzichten, die S. zijn lezers bezorgt. Het tweede deel, dat wij niet ter bespreking konden krijgen, bevat enkele van zijn meest bekende studies over het lidmaatschap in de Kerk, de biecht, de aflaten, en verschillende problemen uit de moderne moraal.

Dat men sommige artikels van S., die meer voor het grote publiek geschreven werden, steeds meer in het nederlands gaat vertalen, is een goed teken voor het theologische interesse van onze streken. Het is anders geen gemakkelijk werk zijn tamelijk zwaar en zeer genuanceerd periodisch duits te vertalen. Daarom alleen reeds heeft de vertaling, die wij hier voorstellen, ons ten zeerste behaagd. Het is de vertaling van de twee in duitse landen reeds zo bekende werkjes: *Gefahren im heutigen Katholizismus,* en *Die Chancen des Christentums.* De titels, die zo aanlokkelijk zijn, zullen de lezer, die degelijke lectuur zoekt, en niet terug schrikt voor een geestelijke inspanning, niet teleurstellen.

P. Fransen

Max LACKMANN, *Vom Geheimnis der Schöpfung, Die Geschichte der Exegese von Römer I, 18-23, II, 14-16 und Acta XIV, 15-17, XVII, 22-29 vom 2. Jahrhundert bis zum Beginn der Orthodoxie,* Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, (1952), 14 x 22, 371 blz., brosch. DM 19.80, Ganzleinen DM 22.50.

Een luthers theoloog wil hier een exegetisch fundament geven voor een nieuwe conceptie van hetgeen katholieken en protestanten bedoelen, als zij spreken over natuurlijke Godskennis, algemene openbaring en aanverwante begrippen. De exegese der in de titel genoemde passages, van de hand van katholieke en protestante auteurs, wordt weergegeven en becritizeerd, waarna in enkele „Leitsätze" de conclusies voor de dogmatiek volgen. S. is tegen de barthiaanse afwijzing van elke Godskennis buiten de christelijke prediking om. Veeleer is met de schepping — en dus anterieur aan de zonde — een zelfmededeling van de drieëne God aan de mens gegeven ; een zelfmededeling, die de mens ook noodzakelijk waarneemt. De zonde is een act, waardoor de mens *in* deze blijvende nabijheid Gods en in deze blijvende Godservaring verre raakt van God en als zonder God. Gods apokalyptisch openbarend handelen in wet en evangelie leidt voor de zondige mens tot een crisis en zo tot genezing en hogere volmaaktheid. In de nieuwe schepping, die van het begin af beloofd maar nog niet gegeven was, vindt het natuurlijk geschapen zijn zijn laatste bekroning. Men moet het christelijk Godsbegrip dus niet van de zonde en de verlossing uit bepalen maar van de schepping uit. De zonde is slechts een weliswaar ernstig maar toch voorbijgaand „accidens" in het geheel van Gods scheppingsorde. — Toch is de auteur tegen de katholieke „theologia naturalis" ; door deze leer ontstaan er z.i. twee brandpunten : God en mens ; het werken van de levende God en het levend ontvangende van het schepsel worden tot een aan de menselijke ziel inhaerente aanleg gereduceerd en zo ontstaat de tegenstelling van de natuurlijke en de bovennatuurlijke mens.

Voor ons katholieken is veel uit het boek te leren. De H. Schrift handelt inderdaad over de historische toestanden. En de schepping was van het begin af een zich in functie van de incarnatie mededelen van de drieëne God. De katholiek zal echter opmerken, dat het voor de schepping een gave is, dat de Zoon des Vaders zich door mens te worden aan haar mededeelt ; een gave waar de schepping van het begin af op was gericht, maar die toch voor die schepping een onverschuldigde weldaad was. In samenhang hiermee zal hij zeggen, dat de mens van God gaven heeft ontvangen, die hij door de opstand tegen God verliest en andere gaven, welke hij — zij het in verminkte vorm — behoudt ook als zondaar, zodat ook voor de zondige mens de natuurlijke Godskennis (zij het enigszins verminkt) bestaan blijft.

C. Sträter

Bartolomé Ma. XIBERTA, O.Carm., *El Yo de Jesucristo, un conflicto entre dos cristologias,* Barcelona, Herder, 1954, 11 x 18, 172 blz., Pes. 38.

De titel van het werk geeft aan, over welke de laatste jaren zeer bedisputeerde christologische kwestie P. Xiberta handelt. Na een korte weergave van de indertijd door Déodat de Basly verdedigde mening biedt hij ons een vrij compleet overzicht over de repercussies dezer opinie in de theologische wereld. De auteurs, wier gedachte in het boek wordt besproken zijn : Rivière, Gaudel, Héris, Descoqs, Adam, de la Taille, Galtier, Masure, Seiller, Glorieux, Parente, Diepen — „Benedictino de Oosterhout (Bélgica)" ! —, Browne, Ciappi, Flick, Lakner, Smith, Cé, M. J. Nicolas, Manyà, Solà, Bouëssé, Chavasse, Denis, Frisque,

Garrigou-Lagrange. Van al deze theologen wordt de mening — meestal met enige (in het spaans vertaalde) passages — weergegeven. Daarna volgt dan een critiek op verschillende opinies en de eigen sententie van de schrijver. Tegen Galtier heeft hij o.a., dat deze het subject en de inhoud van Christus „Ik" niet gelijkstelt (142). Masure blijft in zijn studie te veel op het niveau van het phenomenale (151). Xiberta zelf zegt: Metaphysisch zijn persoon en natuur bij ons identiek; de natuur is onze realiteit gezien onder het aspect van haar praedicamentele determinaties; de persoon of het suppositum is dezelfde werkelijkheid gezien in haar volheid en transcendentele eenheid (136). Er zijn twee individuaties te onderscheiden: een praedicamentele van de substantia secunda en een transcendentele van de substantia prima; deze beide zijn ook in het schepsel niet geheel identiek. In Christus suppleert het Woord door het uitoefenen van zijn functie van in-bezit-nemen op eminente wijze de transcendentele identiteit van persoon en natuur (137 v.). Het Woord heeft echter door de menselijke natuur tot zich te nemen niets uit deze natuur weggenomen (154). Door de op de hypostatische vereniging connatureel volgende visio schouwt Christus' menselijke ziel het Woord met diens hypostatische functie, terwijl in eenheid hiermede Christus' ziel door de ingestorte en experimentele kennis de effecten van die hypostatische functie percipieert (155). — P. Xiberta heeft iedereen, die zich voor dit probleem interesseert, zeer aan zich verplicht door zijn helder overzicht van de litteratuur en door menige goede opmerking.

C. Sträter

L. S. THORNTON, *Confirmation, Its Place in the Baptismal Mystery*. Westminster, Dacre Press, 1954, 14 x 23.5, XIV + 204 blz., geb. 15/.

Sinds het beroemde referaat van Gregory DIX in Oxford op 22 Jan. 1946, blijft de vraag naar de verhouding tussen het Doopsel en Vormsel een druk besproken en beschreven onderwerp in de anglikaanse kerk. Th. stelt terecht de vraag in heel hare complexiteit, waar hij onmiddellijk de aandacht trekt op het geheel van de christelijke initiatie in de Schrift en de eerste christenheid. Hij drukt ten zeerste op de betrekkingen met de joodse en rabbijnse initiatieriten, vooral in Syrië, waar hij revelerende beschouwingen van Justinus over teksten van Josue en Ezechiël bij betrekt. Tevens wijst hij op de methodologische noodzakelijkheid bij het lezen van deze oude teksten meer dan ooit rekening te houden met het symbolisme van de Joden, vooral gevoed door feiten, riten en teksten uit het Oude Testament, met de levende complexiteit van de sacramenten in hun eerste beleving, waarbij spontaan en wisselend een bepaalde ritus of een bepaald beeld naar gelang het tekstverband kan dienen tot typering van de hele ritus. Men kan niet loochenen, dat men met dergelijke methoden niet immer tot een „mathematische zekerheid" komt, en soms niet zo overtuigd wordt, als S. zelf, maar dit kan evenmin iets afdoen aan het feit dat dit de methode is, en niet een eng juristisch of philologisch peuteren met woorden of teksten. Een van de meest treffende symbolismen, die Th. ontcijfert aan de hand van een belangrijk amerikaans werk van een joodse professor Saul Liebermann, is het Tau-teken van Ez 9, 4, naar oude schrijfwijze overeenkomend met de griekse Chi, en naar getuigenissen van Tertullianus en Origenes wijzend op het Kruis (47 vv.). Op deze wijze ontdekt S. een complexe ritus met twee centrale elementen: de onderdompeling in het water, en de zalving van het hoofd met het kruisteken (X als griekse Chi). Dit laatste werd gedacht, doorheen een veelzinnig oudtestamentische typologie, als een nieuwe besnijdenis en een delgen van onze schuld. Deze ritus wordt dan bevestigd door een handoplegging. Het tweede deel van dit werk bespreekt het oudchristelijk theologisch inzicht in deze initiatie. Hierbij blijft hij onwrikbaar trouw aan dezelfde methode. Het is slechts in de meerzinnige en complexe realiteit van de Schrift dat de analogie tussen Christus en de nieuw geboren christen zich in hare volheid openbaart. Zoals het Doopsel van Christus zijn voorbereidende „vorming" besluit als „Dienaar van Jahwe", en de hieropvolgende nederdaling van de H. Geest Hem toewijdt aan Zijn Vader met het oog op het alles bezegelende Offer, zo ook, zij het analoog, voor de christen. Parallel hiermede loopt een tweede typen-reeks: de nederdaling van Christus ter helle, en Zijn opstanding uit de doden, wat Paulus vooral op het Doopsel zal toepassen. Dit alles vindt zijn mystieke weerklank in de Kerk en in elke gedoopte. De volheid van deze leer werd verduisterd in de Middeleeuwen en door de verdeeldheid der kerken, in het Westen door een overdreven presbyteraal accent ten nadele van de bisschoppelijke macht dat aan het Vormsel niets anders overliet dan een vage bevestiging te zijn van het Doopsel. Zoals Christus echter „volmaakt" werd door de Geest in Zijn Mensheid, zo is ook het Vormsel het Sacrament van de christelijke volmaking, volmaking in de deelname aan het offergebaar van Christus, die tevens uitwijst naar de definitieve volmaking in de eschatologie.

P. Fransen

A. MICHEL, *Enfants morts sans baptême, Étude doctrinale et documentaire, Certitudes et hypothèses,* Paris, Téqui, 1954, 12 x 19, 120 blz., ing. 400 Fr.frs.

A. Michel is een encyclopedisch schrijver met de eigen kenmerken van dit vakmanschap: helderheid, overzichtelijkheid, klassicisme, en nogal uitgebreide informatie en belezenheid. Dit blijft dan ook de waarde uitmaken van dit klein werkje. Hierin keert hij zich tegen de laatste hypothesen voorgesteld door Héris, Boudes, Laurenge en Mulders. Allen gaan akkoord, dat alleen de Kerk uiteindelijk een vaste beslissing zou kunnen treffen. Daarom hadden wij graag gewild, dat M. een meer genuanceerd en verantwoord gebruik zou gemaakt hebben van de teksten van het Magisterium. Nergens wordt iets gezegd over de problemen, die bestaan rond het gezag van de 3de kanon van het Concilie van Karthago, die nochtans zelfs bij Denzinger in nota wordt aangebracht. Studies zijn verschenen over de waarde van het Concilie van Vienne. Zo maakt Michel het zich soms wat al te gemakkelijk. Ten slotte geeft hij zelf toe, dat de theologie nog werk heeft, als ook het Magisterium.

P. Fransen

Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria, Ehrengabe an die Unbefleckt Empfangene, von der mariologischen Arbeitsgemeinschaft deutscher Theologen dargereicht, Herausgegeben von Carl FECKES, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1954, 16 x 23, XI + 395 blz.

De door Leo XIII geciteerde gedachte van S. Thomas, dat Maria bij de menswording haar toestemming gaf „loco totius humanae naturae" vormt het thema, dat in 19 referaten van duitse theologen wordt uitgewerkt. Na een onderzoek naar de leer der laatste pausen wordt in twee voordrachten de H. Schrift over dit thema onderzocht; daarna volgen vele voordrachten over de traditie, terwijl enkele systematische beschouwingen over Maria's „Stellvertretung", de samenhang daarvan met de ecclesiologie en de pastorele betekenis welke daaruit volgt, het forse boekdeel besluiten. Een recensie kan de rijke inhoud onmogelijk weergeven. Daarom mogen enkele korte notities volstaan. Prof. MICHL is in zijn Schrift-exegese wel zeer minimalistisch. In Maria's handelwijze te Cana en zelfs in de woorden, die Christus vanaf het kruis tot haar en tot de beminde leerling sprak vermag hij Maria's algemeen geestelijk moederschap niet vervat te zien. Het schijnt ons ook geheel onjuist bij Johannes een tegenstelling te willen maken tussen een verhaal van een historisch gebeuren en een symbolizering van realiteiten uit de genade-orde (33 v. n. 14). Het opstel van WENNEMER over Maria in de johanneïsche geschriften is zeer mooi; in het algemeen sluit hij zich aan bij de door Gaechter en Braun gegeven exegese, maar in zijn uitleg van de Cana-pericope wijkt hij in enkele punten op interessante wijze van deze auteurs af. Over de griekse Vaders schreef G. SÖLL S.D.B. een lezenswaardig overzicht; de figuur van Augustinus werd door een specialist als HOFMANN behandeld, terwijl ook S. Thomas, de franciscaanse theologen en een modern schrijver als Scheeben apart worden besproken. Chr. OOMEN C.ss.R. geeft de leer van S. Alphonsus van Liguori weer. P. KÖSTER S.A.C. legt — in overeenstemming met vroegere publicaties van zijn hand — Maria's fiat uit als het namens het gehele mensdom gesproken jawoord tot het messiaans huwelijk met de Zoon Gods (330). P. SEMMELROTH wijst er o.a. zeer terecht op, dat objectieve en subjectieve verlossing niet geheel zijn te scheiden. De objectieve verlossing is niet mogelijk zonder dat er van het begin af aan ook al subjectieve verlossing is (362). Alles tesamen genomen is dit een verzameling van voor de mariologie zeer waardevolle bijdragen.

C. Sträter

Henri RONDET S.J., *Un seul corps, un seul esprit, la Communion des saints,* Le Puy-Paris, Éditions Xavier Mappus, s.d., 14 x 19, 182 blz.

De bekende franse theoloog bundelt hier een aantal opstellen, die betrekking hebben op het mysterie van de eenheid op zeer verspreide gebieden van het geloof. Gemeenschap der heiligen, het doopsel, het geheim van het huwelijk en Christus' leer over de onontbindbaarheid ervan, hel en vagevuur, eenheid met Christus in het lijden; tot besluit een ruiker van Augustinus-teksten. In ieder van de hoofdstukken probeert de schrijver met succes de moderne mens aan te spreken en behandelt daarbij eerlijk de moeilijkheden die kunnen rijzen.

P. Smulders

Dr K. DIJK, *Over de laatste Dingen,* III, *De Toekomst van Christus,* Kampen, J. H. Kok, 1953, 15.5 x 23.5, 230 blz., geb. f 7.50.

Met dit deel sluit de trilogie van Dr Dijk *Over de laatste dingen* waarvan de eerste twee delen reeds in *Bijdragen* gerecenseerd werden, 14, 1953, p. 213. Het behandelt de Parousie en de Wederkomst van Christus, de Opstanding des vleses, het laatste Gericht, de eeuwige

Straf, het eeuwig Leven en de overgave van het Koningschap. Het werk hoort eerder bij het homiletisch dan bij het theologisch genre: het is in een soort volgehouden preektrant geschreven en houdt zich strikt, zoals van gereformeerde zijde te verwachten valt, aan de, zeggen we niet letterlijke, maar liever onmiddellijke betekenis van de Schrift of juister van de Statenbijbel. Zijn voornaamste verdienste ligt dan ook in die Schriftgetrouwheid. Maar alles samen is het, in tegenstelling met die van sommige grote protestantse bijbeltheologen, maar een oppervlakkige, kortademige getrouwheid die te wijten valt aan een gemis zowel aan exegetische als aan theologische methode. Gemis aan exegetische methode waarbij men niet te weten komt volgens welke norm de eschatologische uitspraken van de Schrift nu eens realistisch dan weer symbolisch (p. 223) worden geïnterpreteerd. Een konsekwent toepassen van het principe der literaire genres die het Woord Gods in zijn belichaming wel moet aannemen, zou schr. een aantal naïveteiten gespaard hebben als over het vele werk der engelen bij het Oordeel (p. 129) of over hun bazuingeschal (p. 95) of over de openbaring der schoonheden van het delfstoffenrijk in het Nieuwe Jeruzalem (p. 183). Gemis ook aan theologische methode en inzicht waarbij men een onontbeerlijke poging tot „Entmythologisierung" der religieuze voorstellingen aandurft in het besef dat de transcendente „jenseitige" realiteiten noodzakelijkerwijze moeten uitgedrukt worden in beelden aan onze „diesseitige" wereld ontleend: die uitzuivering en geestelijke transpositie is een van de dringendste taken van de theologie waartoe de menselijke rede, haar onder de leiding van Gods Geest langs een levend leergezag verzekerd, wél in staat is. — Het gereformeerde geloof aan de uitersten komt overeen met het katholieke op het éne punt na van het Vagevuur dat in dit boek dan ook niet behandeld wordt. Mogen we even signaleren dat de voorstelling van Rome's leer als zou „in de weg der goede werken de mens uit de natuurlijke staat opklimmen in de bovennatuurlijke" (p. 193) door geen katholiek theoloog zou onderschreven worden. Storend werkt de telkens terugkerende fout „apokatasis" voor „apokatastasis".

R. Leys

A. DOLD O.S.B., *Sursum Corda. Hochgebete aus alten lateinischen Liturgien.* (*Wort und Antwort* 9), Salzburg, Otto Müller Verlag, 1954, 10.5 x 17, 259 blz., Sh. 48.—.

De door zijn talrijke publicaties van liturgische teksten vermaarde Benedictijn geeft hier als vrucht van jarenlang onderzoek een rijke verzameling prefaties, ontleend aan de bronnen van het huidige romeins missaal, de sacramentaria. Schr. heeft 122 oude prefaties onder verschillende hoofden gerangschikt: zo bv. Adventsprefaties (nr. 5-8), prefaties voor de Zondagen na Epiphanie (nr. 21-26), voor Vasten- en Paastijd (nr. 27-48), voor het Sanctorale (nr. 73-108). Iedere tekst wordt in het latijn en een duitse vertaling weergegeven en gevolgd door een korte uitleg. Bij het doorlezen van dit boek worden twee dingen duidelijk: de rijkdom van veel oude liturgische teksten alsmede de verarming, die het missaal op het gebied van prefaties in de loop van de tijd heeft ondergaan. Daarom wijst Schr. in zijn voorwoord op de mogelijkheid, deze teksten te gebruiken bij ‚Gemeinschaftsmessen'; tevens spreekt hij de hoop uit dat de priesters in de toekomst een grotere vrijheid mogen hebben bij het kiezen van een prefatie, in de trant van de „ad libitum" oraties (p. 16-17). Dat men in later tijd de verhouding prefatie-canon niet juist meer heeft gezien, wordt door Schr. aan „buchtechnischen Gründen" (11) toegeschreven: de steeds wisselende gedeelten kregen een aparte plaats en kwamen zo los van de canon. Wij zouden meer waarde hechten aan het feit dat vanaf de 9de eeuw onder invloed van de theologie de canon stil werd gebeden vanaf het ‚Te igitur'. — Voor allen die zich met de liturgie bezighouden, en niet in het minst voor hen die zich beijveren om het volk weer dichter met de bronnen en rijkdommen van onze liturgie in contact te brengen, is dit boek warm aanbevolen.

J. Mulders

Allen CABANISS, *Amalarius of Metz*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1954, 14 x 22, 115 blz.

In dit vlot en helder geschreven werk wordt een overzicht gegeven van leven en werken van Amalarius. Schr. heeft eerder reeds een werk gepubliceerd over Agobard van Lyon, een tijdgenoot en tegenstander van Amalarius, welk boek als een ‚prelude' bedoeld was voor onderhavig werk. De figuur van Amalarius komt duidelijk naar voren en het gezegde wordt met vele citaten nader geïllustreerd. Hopelijk zal Schr. nog eens een groter en uitgebreider werk schrijven, daar verschillende punten vanwege de kleine opzet van het werk te summier zijn behandeld.

J. Mulders

Nicolas GOGOL, *Méditations sur la divine liturgie*, introduction de Pierre PASCAL: *le drame spirituel de Gogol*, Paris, Desclée De Brouwer, 1952, 11.5 x 17.5, 118 blz.

Gogol, wiens verlangen naar het religieuse in zijn laatste levensjaren steeds intenser werd, schreef deze meditaties met de bedoeling, zijn geloofsgenoten een eenvoudige verklaring te

geven van de liturgische plechtigheden. In zijn uitleg volgt hij de liturgische handeling woord voor woord en geeft telkens een van diep geloof getuigend commentaar, welks allegorisch karakter de moderne lezer niet steeds zal boeien. De lezing van dit boekje doet zeer weldadig aan. In een overzichtelijke inleiding wordt verhaald, waarin het drama van Gogols leven bestaan heeft.

J. Mulders

MORAAL EN KERKELIJK RECHT

MAUSBACH-ERMECKE, *Katholische Moraltheologie,* II. *Die spezielle Moral,* 1.: *Der religiöse Pflichtenkreis, Die lehre von den sittlichen Pflichten zur Entfaltung der in Christus geschenkten Lebensgemeinschaft mit Gott und zur Teilnahme an seiner Verherrlichung durch Christus im Kult seiner Kirche,* (*Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen Studium*), Münster i.W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, [10]1954, 16 x 23, XXXII + 396 blz., ingen. DM 19.—, geb. DM 21.—.

Met de uitgave van dit tweede deel heeft G. Ermecke zijn nieuwe bewerking van Mausbach's *Kath. Moraltheologie* voltooid en daarmede dit (vooral voor moralisten) zo belangrijke handboek opnieuw verkrijgbaar gesteld. Dit tweede deel behandelt de goddelijke deugden, de deugd van religio en enkele aanverwante deugden. De opzet is geheel dezelfde als in de vroegere edities, door Tischleder verzorgd, met weglating nochtans van philosophische en psychologische uitweidingen. Overal zijn kleinere aanvullingen, veranderingen en verbeteringen aangebracht; wij willen slechts de aandacht vestigen op wijzigingen van meer betekenis. In de inleiding, die langer geworden is, wijst de bewerker op de wenselijkheid van een „spezielle Fundamentalmoral", naar analogie van de „allgemeine Fundamentalmoral" waarmede hij het eerste deel heeft ingeleid. In het tractaat over het geloof wordt aan de „communicatio in sacris", die vroeger nauwelijks meer dan vermeld werd, een zevental blz. gewijd. Het tractaat over de hoop is belangrijk omgewerkt. Ook het tractaat over de liefde is in verschillende onderdelen omgewerkt, soms uitvoeriger soms korter dan in de vroegere edities. De inleiding op het tractaat over de religio is gedeeltelijk uitgebreid. De paragraaf over gebed in het algemeen en de paragraaf over afgoderij en bijgeloof zijn gewijzigd. In de paragraaf over de Zondagsrust staat nogal wat nieuws. Gelijk in alle vroegere edities worden de sacramenten besproken onder de deugd van religio, op zich genomen volkomen terecht, maar in zo korte vorm dat men er weinig aan heeft: in 33 blz. worden de algemene begrippen gegeven en de voornaamste punten besproken van biecht (en aflaten) en H. Communie. In dit opzicht schiet dit handboek volkomen tekort. Maar overigens blijft het een kostbaar werk, waaruit studenten en professoren veel kunnen opdoen.

A. v. Kol

B. HÄRING C.ss.R., *Soziologie der Familie, Die Familie und ihre Umwelt,* (*Reihe Wort und Antwort,* Bd. 10), Salzburg, Otto Müller Verlag, 1954, 10.5 x 18, 238 blz., DM 6.50.

Te midden van de beslommeringen, die de uitgave van een nieuwe moraaltheologie met zich meebrengt (vgl. de bespreking in dit nummer van zijn intussen verschenen boek: *Das Gesetz Christi*), heeft de moralist Pater Häring nog kans gezien een sociologie van het gezin te schrijven, voorbereid weliswaar door voordrachten over dit onderwerp. Het is een bescheiden boekje met bescheiden pretenties, maar toch een novum! In een eerste deel vertelt de schr. een en ander over sociologie in het algemeen. Het tweede deel tracht dan de sociologische bindingen van het gezinsleven te bepalen. Eerst een hoofdstuk over het wezen van het gezin, dan een hoofdstuk over gezin en godsdienst; daarna wordt het gezin beschouwd in verband met cultuur, gemeenschap, staat, handel, beroep, woning, techniek en tijdgeest. In eenvoudige taal geeft hij zijn gedachten ten beste, toegelicht aan vele interessante gegevens. O.i. is de poging geslaagd, ofschoon het werk naar schr. eigen overtuiging nog lang niet voltooid is. Mogen anderen zich aangespoord voelen zijn werk voort te zetten.

A. v. Kol

R. BIOT, *Mag dat? Gewetensvragen der moderne geneeskunde en biologie,* Bilthoven-Antwerpen, H. Nelissen — 't Groeit, 1954, 13 x 21, 210 blz., ing. f 4.70, geb. f 5.90.

Na een inleidend hoofdstuk over techniek en moraal, waarin de schr. de relatieve zelfstandigheid van de diverse wetenschappen erkent maar tegelijkertijd hun afhankelijkheid beklemtoont van hogere normen waar het gaat over toepassing dier wetenschappen op de mens, worden in de volgende hoofdstukken een aantal problemen besproken, die de vindingen van de hedendaagse biologie en geneeskunde in dit opzicht opleveren. Uit de vele onderwerpen noemen we o.a. hormonale behandeling, vaccinering, proeven op mensen, lobotomie,

transplantatie, psychotechniek, psychoanalyse, narcoanalyse, eugenese, sterilisatie, kunstmatige bevruchting. Al deze kwesties worden wel niet diepgaand maar toch kundig en evenwichtig behandeld; somtijds zou men een meer uitgesproken stellingname verlangen. Op één punt is de schr. beslist te streng, waar hij n.l. in verband met de verantwoordelijkheid t.a.v. ziekelijk nakroost spreekt van „een zware zonde van onvoorzichtigheid en onrechtvaardigheid" (blz. 166) en even verderop zelfs het woord „misdadig" gebruikt (blz. 168). Maar overigens is Dr Biot ook in deze publicatie wederom een betrouwbare gids. De Heer A. C. Niemeijer heeft, gelijk altijd, voor een uitstekende vertaling gezorgd. A. v. Kol

Stephanus SIPOS, *Enchiridion Iuris Canonici ad usum scholarum et privatorum*. Editionem sextam recognovit Ladislaus GÁLOS, Roma, Orbis Catholicus-Herder. 1954. 18 x 25, XIX + 913 blz.

Wat een van de meest gezaghebbende canonisten vóór bijna twintig jaar over de derde uitgave oordeelde, geldt onverminderd voor de zesde: een der beste codexcommentaren, om zijn rijk materiaal, zeer beknopt maar zeer volledig uiteengezet en zò accuraat als men elders moeilijk zal vinden; om zijn methode, die der *institutiones canonicae*, geen tekstuitleg maar systematische behandeling, die overigens de Codex en zelfs vrijwel doorlopend de canones op de voet volgt; om de bibliografische verwijzingen, waarin met name van de codexcommentaren het wezenlijke is verdisconteerd (vgl. A. van Hove, Eph. Theol. Lov. 14, 1937, 154/5). Talrijk zijn de geschiedkundige aantekeningen, en betwiste meningen worden steeds ook als zodanig voorgesteld. Door prof. Sipos voor Hongarije bestemd, gezien de notities over Hongaars civielrecht en de afwezigheid van de hoofdstukken over Eucharistie, Biecht en Laatste Oliesel — in de Hongaarse seminaries aan de professor van de pastoraal toebedeeld —, is het werk als handboek ook elders in gebruik, o.a. in enige Italiaanse seminaries. De vijfde uitgave werd in 1947 nog door Sipos zelf verzorgd, die de 2de December 1949 is overleden. De aanvullingen der zesde uitgave inzake nieuwe wetgeving, waaronder de codificatie van het oosters recht, decreten en literatuur, alsmede wijzigingen van Hongaars civielrecht, manifesteren de evenwaardige bekwaamheid en accuratesse van zijn opvolger. Wat des te bewonderenswaardiger is, naarmate het steeds meer inspanning vergt in Hongarije buitenlandse bronnen te bemachtigen.

Het werk is overigens een karakteristiek type van de huidige codexcommentaren: het geeft wetgeving en doctrien, met vrijwel volledige abstractie van rechtsleven en -praktijk. Het richt zich eigenlijk tot canonisten, niet tot seminaristen. Dit bedoelt geen critiek te zijn: alleen, naar aanleiding van deze aankondiging een wens, dat naast de vakcommentaren eens een nieuw type van handboek moge verschijnen, dat seminaristen, dus voor de grote meerderheid latere kapelaans, pastoors, rectoren, functionarissen aan bisschoppelijke curies, opvoedt voor hùn taak in het kerkelijk rechtsleven, en geen tot mislukking gedoemde poging is allen canonisten te maken.

P. Huizing

Dr F. A. M. VAN WELIE, *Canoniek Huwelijksrecht*. Nijmegen-Utrecht. 1954. 16 x 24.5. XVI + 448 blz., ing. f 14.75, geb. f 16.50.

Prof. Dr van Welie geeft ons hier het meest volledige en meest vooraanstaande werk over het Canoniek Huwelijksrecht dat tot nu toe in het nederlands verscheen. Zielzorgers evenzeer als juristen zullen het dankbaar onthalen. Over 12 hoofdstukken werden materieel en formeel huwelijksrecht behandeld: algemene begrippen over het huwelijk; trouwbelofte; wat aan het huwelijk moet voorafgaan; huwelijks-beletselen en dispensatie; de vereiste toestemming in het huwelijk; vorm, tijd, plaats en uitwerking van het huwelijk; scheiding van de echtgenoten; ongeldig huwelijk en tweede huwelijk. S. volgt hierbij de volgorde van de Codex, behalve wat de huwelijksdispensatie betreft, die hij terecht liefst na de uiteenzetting van alle huwelijksbeletselen bespreekt. De nederlandse vertaling van de wettekst achteraan, voorzien van de responsa van de Commissie voor interpretatie van de Codex maken van dit werk een sluitend geheel. — Eerder dan nieuw te willen zijn in synthese of stellingname sluit dit werk zich liefst aan bij de grote commentatoren van het Canoniek Huwelijksrecht. Zijn verdienste ligt dan ook vooral in de zekere, klassieke leer die voorgehouden wordt en in de bevattelijkheid waarmee dit moeilijk te behandelen onderwerp is voorgesteld. Om de ganse leer in haar huidige situatie concreet voor te stellen maakt S. bovendien gebruik van de jurisprudentie van de H. Stoel, de particuliere kerkelijke wetgeving in Nederland, het huidige oosterse huwelijksrecht, het nederlands burgerlijk wetboek en de historie van het huidige Ius Canonicum. Wat dit laatste betreft hadden we graag wat meer vernomen bij de uiteenzetting van de 3 Constituties vermeld in c. 1125, en bij de uiteenzetting van de verschillende huwelijksbeletselen. De aangegeven normen bij aanvraag, bepleiten en vonnis van echtscheiding zullen om haar duidelijkheid voor vele juristen welkom zijn.

Daar dit werk een uitgebreid publiek beoogt menen we dat enkele nuanceringen bij stellingname in discussiepunten, en een duidelijker begripsbepaling hier en daar, het werk vatbaarder hadden gemaakt. We willen slechts een paar voorbeelden aanstippen.

In de eerste paragraaf, hoofdstuk I, schijnen ons de problemen over hoofd- en neven-doeleinden van het huwelijk, polygenie en opvoeding vrij vlug afgehandeld. Wellicht zou een vastere stellingname heel wat lezers ten goede komen, meer nuances in de argumentatie zouden de degelijkheid van het werk toch niet geschaad hebben. Een duidelijker begrips-bepaling hadden we ook gewenst, b.v. bij de behandeling van de eenvoudige geloften (n. 67). Waar het gaat over kunstmatige inseminatie (p. 127 nota 65) dient een onderscheid gemaakt tussen kunstmatige inseminatie in eigenlijke en die in oneigenlijke zin ; waar de eerste niet toegelaten is en evenmin het huwelijk voltrekt, is dit niet het geval bij de tweede. De uiteenzetting over de impotentie zowel bij de vrouw als bij de man lijkt ons niet heel duidelijk. Bovendien houdt S., dat het „semen virile" minstens „zwakke" spermatozoën moet bevatten (n. 80), terwijl de beslissingen van de Rota als „verum semen" aangeven het testiculair vocht „licet sit destitutum spermatozoidibus", zoals blijkt uit het commentaar van Cappello *De Matrimonio*, 1950, n. 342. Wat de dispensatiemacht van de verschillende Congregaties betreft wanneer de H. Stoel vaceert, menen we dat S. die al te zeer beperkt. In de gevallen welke „sede plena" gebonden zijn aan de formule „facto verbo cum Sanctissimo" hebben de Congregaties inderdaad geen volmacht „sede vacante". Hierop echter maakt de H. Penitentiarie uitzondering ; feitelijk wordt haar macht verhoogd omdat ze volgens n. 17 van *Vacantis Apostolicae Sedis* fungeren moet volgens de richtlijnen van *Quae divinitus* van Pius XI, 25/3/1935. Bovendien behouden de andere Congregaties haar gewone volmachten (*Vac. Apost. Sedis*, n. 26). Bij de behandeling van de bestuursmacht over het niet-christelijk huwelijk hadden we graag vermeld gezien dat het „staatsrecht" waarvan sprake is, in de meeste missiegebieden neerkomt op het „gewoonterecht" omdat ofwel het ingevoerde staatsrecht bij de bevolking geen ingang vindt wat de huwelijkswetgeving betreft, of omdat het, afgestemd op de Codex van Napoleon, aan duidelijkheid te wensen overlaat, of omdat het gewoonterechtelijk huwelijk door het staatsrecht werd gelegaliseerd, minstens als één van de geldende normen.

J. Van Driessche

Päpstliche Dokumente zur Ordensreform, Herausgegeben von Josef ZUERCHER, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1954, 13.5 x 21.5, 155 blz., ing. 6.30 Zw.frs.

Zoals voor alle andere specialiteiten van beroepsmoraal heeft men uit de zo talrijke redevoeringen van Pius XII een korte „summa" bijeengebracht over de adaptatie en vernieuwing van het kloosterleven. We hadden liever alle documenten over het religieuse leven samengebundeld.

J. B.

St. C. WELLENS P.B., *La Société des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs), Ses Origines et le Développement de son Organisation jusqu'à la Promulgation du Code de Droit Canonique*, (*Universitas Catholica Lovaniensis* Tom. XXIV). Publications Universitaires de Louvain, 1952, 15.5 x 24, 123 blz.

Deze studie biedt een juridische uitwerking van de ontwikkeling van het Instituut wat betreft het bestuur, de organisatie enz. en de daarmee samenhangende canonische status van de Sociëteit vanaf haar bestaan. Van binnenuit wordt aldus de groei getoond van het hoge ideaal dat Kardinaal Lavigerie in zijn Sociëteit heeft belichaamd : het heil van de inheemsen van Afrika.

J. H.

KERKGESCHIEDENIS

Aloysius ROCHE, *In the track of the Gospel, An Outline of the Christian Apostolate from Pentecost to the Present*, London, Burns Oates, 1953, 14 x 22, XI + 200 blz., geb. 15/.

In korte boeiend geschreven hoofdstukken wordt een overzicht gegeven van de missiegeschiedenis der Kerk. Zeer rijk aan feiten en materiaal, verraadt het boek een grondige voorstudie. Aan ieder die nader kennis wil maken met deze zo glorieuze bladzijden in de geschiedenis der Kerk, ten zeerste aanbevolen.

D. Dr Walter DELIUS, *Geschichte der Irischen Kirche von ihren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert*, München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1954, 16 x 22.5, 176 blz., 11.— Zw.frs.

Wel beknopt doch zeer zorgvuldig verantwoord wordt hier een geschiedenis gegeven van de Ierse kerk tot 1172, het jaar waarin ze definitief in haar organisatie gelijkgeschakeld

is aan die van het vaste land. Al gaat de Schr. zelden of nooit in op de vele disputen welke met name over de eerste vier eeuwen van het Ierse christendom bestaan, toch kan men dit boek nauwelijks rekenen tot het vulgariserende genre. Daarvoor is het teveel een soms wat dorre registratie van gegevens en te weinig suggestief in de stijl. Bovendien veronderstelt de auteur vaak het nodige reeds bekend. Maar voor de vakman is het een zeer te waarderen hulpmiddel. In weinige bladzijden kan hij zich op de hoogte stellen van de tegenwoordige stand van zaken in de verschillende kwesties. Een uitgebreide bibliografie geeft hem verder de mogelijkheid van bredere oriëntatie. Het best geslaagde hoofdstuk is wel dat over de Peregrinatio van de Ierse monniken naar Engeland en het vasteland en de beschrijving van hun grote godsdienstige en culturele invloed aldaar. Een gevoelige lacune leek ons wel het geheel ontbreken van landkaartjes!

J. Rupert

Prof. Dr W. LAMPEN O.F.M., *Koning Olav*, Amsterdam, Uitgeverij Lieverlee, 1954, 14 x 20, 147 blz., f 5.90.

Olav II was van 1015-1030 koning van Noorwegen. Tijdens een van de tochten der Wikingers belandde hij in Engeland en bekeerde daar tot het katholiek geloof. Te Rouen gedoopt, keerde hij in 1015 naar Noorwegen terug om het bestuur in handen te nemen. Hij onderwierp achtereenvolgens de stamhoofden en bracht zo de politieke eenheid van zijn land tot stand. Tevens voltooide hij het missioneringswerk van zijn voorganger, waardoor hij de geestelijke eenheid van zijn volk met de Kerk bewerkte. Van de ontevredenheid van de adel maakte Knud de Grote van Denemarken gebruik om hem te bestrijden. Olav moest vluchten en bij een poging om zijn land te heroveren, sneuvelde hij in 1030. Spoedig stond zijn nagedachtenis in een algemene roep van heiligheid en zo werd hij de schutspatroon van zijn land. Dit alles vertelt Prof. Lampen uitvoerig op een prettige wijze.

P. Grootens

Church and State through the Centuries. A collection of historic documents with commentaries, translated and edited by Sidney Z. EHLER and John B. MORRALL, London, Burns & Oates, 1954, 14.5 x 22, XII + 625 blz., 35/.

Hoezeer de studie van de verhoudingen tussen Kerk en Staat (en het openbare leven) heden ten dage in het middelpunt van veler belangstelling staat, blijkt ten overvloede weer uit deze uitgave van documenten over dit onderwerp. De verzamelaars van deze tekstenbundel geven vóór ieder hoofdstuk een inleiding van enige bladzijden over de situatie in de betreffende periode, en vervolgens een korte inleiding op elk afzonderlijk document (over de authenticiteit ervan, de interpretatie, de korte inhoud, de concrete omstandigheden waarin het ontstond). Het risico van dergelijke inleidingen is natuurlijk dat ze een interpretatie van de documenten bevatten waarmee men het al dan niet eens kan zijn. Zo is, dunkt me, voor wat betreft de Middeleeuwen de kwestie van de *plenitudo potestatis in temporalibus* beslist ingewikkelder dan gesuggereerd wordt, en zij vereist voor de afzonderlijke pausen minstens heel wat meer nuancering. Hetzelfde geldt voor wat de inleiders zeggen over de conciliaire theorie. Van de andere kant vormt het boek door die inleidingen een compositie waardoor het op zichzelf staat en af is: het bevat niet louter een verzameling documenten die men moet begrijpen aan de hand van andere boeken waar men de interpretatie moet zoeken. Op de tweede plaats: dit boek geeft uitsluitend engelse vertalingen (met de nadelen van dien). Wel verwijst het naar een tekst in de oorspronkelijke taal, maar vaak niet naar de beste editie. Vervolgens, wat betreft de keuze der teksten: hier worden voor de eerste eeuwen slechts enkele documenten geboden, o.i. te weinig. Wat het boek echter weer vóór heeft is dat het, vooral vanaf 1100 veel documenten geeft ook van de antipauselijke kant. Zo bv. de Constitutie van Clarendon, de brief van Oct. 1157 van Barbarossa, *Licet Iuris* van 1338, verschillende conciliaristische en gallicaanse teksten, de godsdienstvrede van Augsburg, de vrede van Westfalen, de opheffing van het Edict van Nantes, de Test Act, wetten uit de Kulturkampf enz. tot en met de Tsjechische communistische wetten op de godsdienst van 1949 toe. Het boek biedt dan ook kostbaar studie-materiaal voor cursus of seminarie.

J. Rupert

Friedrich KEMPF S.J., *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III., Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik.* (*Miscellanea Historiae Pontificiae*, Vol. XIX, collectionis n. 58), oma, Pont. Univ. Greg., 1954, 18 x 25, XVIII + 338 blz.

Dit werk van de Mediaevist der Gregoriana is niet slechts een voorbeeld van nauwkeurige en geduldige analyse van teksten en bronnen, maar het laat bovendien zien hoe onontbeerlijk het is de aldus verkregen resultaten te plaatsen in het hele kader van de specifieke tijdsopvattingen en van de ontwikkeling daaraan voorafgaande. Hoe vruchtbaar en vaak verrassend deze methode is, blijkt overduidelijk uit de bereikte resultaten: veler oordeel

over Innocentius' doctrien zal fundamenteel gewijzigd moeten worden. Anderen, zoals H. Tillmann en M. Maccarone — toch ook vooraanstaande specialisten i.c. —, zullen op verschillende détailpunten en vooral in hun uiteindelijke synthese van de ogenschijnlijk disparate elementen hun oordeel moeten herzien. Wat is dan het originele in deze studie? Niet zozeer dat Schr. overtuigend aantoont dat de canonist-Innocentius in zijn opvatting over de verhouding van sacerdotium en regnum de dualistische richting verdedigde — quoad essentiam hadden reeds andere auteurs vóór hem dit gedaan. Maar vooral: Kempf gaat de „moeilijke" teksten van de theoloog-Innocentius niet uit de weg, doch zet de historische en doctrinaire achtergronden en fundamenten van dit „spiritualistisch unitarische" streven uiteen. En, bovenal, met behulp van Innocentius' Christianitas-idee weet hij een harmonische synthese te geven aan deze op het eerste gezicht met 's pausen Decretalia zo tegenstrijdige theologische visie. De formulering van deze synthese zou men kunnen zien in het woord: 's pausen koningschap is priesterlijk en zijn priesterschap is koninklijk. Geen tweeslachtigheid dus is Innocentius te verwijten, niet een hinken op twee elkaar uitsluitende ideeën, geen opofferen van zijn eigenlijke beginselen om ogenblikkelijke politieke voordelen te behalen.

Een paar opmerkingen mogen we ons echter veroorloven. Op p. 130 zegt Schr.: „Eine Verweigerung der Kaiserkrönung durch den Heiligen Stuhl stellte also .... auch das Königtum des erwählten deutschen Herrschers in Frage. Aber auch nur dies. Sie hatte nicht die Kraft, die vollzogene Wahl .... rechtlich zu annullieren". Indien dit laatste waar is, wat betekent dan *juridisch,* volgens Innocentius, het „in Frage stellen" van de koningskeuze? Toch in ieder geval een „Reprobatio" van de candidaat; zoals hij dan ook de facto „beveelt" Philips niet meer als koningscandidaat te beschouwen. Is dit dan geen „directe" rechtsingreep? Dus méér dan de toepassing van een loutere potestas indirecta? Vervolgens, het is de Christianitas-idee die *dwingt* tot een van de drie methoden waardoor het conflict dat aldus ontstaan is tussen paus en keurvorsten opgelost dient te worden. Dus deze potestas indirecta heeft dwingende gevolgen, hoewel geen juridische. Zo meent tenminste de Schr. Bevindt zich ook hier echter geen moeilijkheid waar de Schr. te gemakkelijk overheenstapt? Heeft de jurist-paus, die de grote lijnen van zijn Christianitas-idee wel degelijk en meesterlijk in de juridische orde bevredigend verantwoord heeft, deze détails over het hoofd gezien? Of had hij ook hier een synthese voor, en, zo ja, welke? Deze vraag klemt temeer, daar juist in dit punt (en het volgende) zelfs iemand als Tillmann (Papst Innocenz, p. 105-107) een overschrijding door Innocentius van zijn indirecte macht meent te zien: een niet verantwoorde overgang van de weigering van de keizrskroon, voortkomend uit 's pausen examinatie-recht, naar een reprobatie-recht „darüberhinaus"!

Een analoge opmerking, samenhangend met de vorige, zou men kunnen plaatsen bij blz. 144-147, waar Schr. de „favor apostolicus" behandelt (een belangrijk begrip, dat hij terecht introduceert). Tengevolge van de toepassing daarvan kan de paus de trouweed t.a.v. de candidaat, die te licht bevonden is, ontbinden, en aldus — potestate indirecta — die pretendent onmogelijk maken. Derhalve zijn er, ook in het geval van de toepassing van de favor apostolicus, hoe dan ook rechtsgevolgen, ofschoon die favor zelf geheel buiten het recht staat, aldus Schr. Dat hier een reële moeilijkheid bestaat is Schr. zich wel bewust (vgl. blz. 151), maar een bevredigende synthese geeft hij o.i. ook op dit punt niet.

J. Rupert

HADEWIJCH, *Brieven, oorspronkelijke tekst en Nieuw-Nederlandse overzetting met inleiding en aantekeningen,* bezorgd door F. VAN BLADEL S.J. en B. SPAAPEN S.J., Tielt-Den Haag, Lannoo, 1954, 13.5 x 20, 290 blz., ingen. 95 B.frs., geb. 125 B.frs.

Tot nu toe zullen velen ervan hebben afgezien de werken van Hadewijch ter hand te nemen, omdat haar geschriften een grote kennis vereisen van het oude Nederlands, meer dan dit b.v. het geval is met Ruusbroec. Daarom mog we de vertalers dankbaar zijn, dat zij ons die heerlijke brieven nadergebracht hebben door een goede vertaling, die daar ze naast de oude tekst is afgedrukt, ons toch weer kan inleiden in het oorspronkelijke.

Het valt niet te ontkennen, dat de lezing van deze brieven een geweldige indruk nalaten. Hier is een vrouw aan het woord, die vanaf haar tiende jaar door Gods intieme genaden begunstigd werd en heel haar leven in en met de Minne geleefd heeft en daarin gegroeid is tot hoogten, die we maar moeilijk kunnen volgen. Toch is een inwerken in deze brieven de moeite waard: Hadewijch's woorden leiden tot de hoogste volmaaktheid, maar zij doet dit op zo'n reële wijze, dat zij ieder die haar leest, onweerstaanbaar boeit. En al is haar uiteenzetting hier en daar zwaar te verstaan, de spreuk, die op de in het boek gelegde bladaanwijzer gedrukt staat, zal zeker bewaarheid worden: Die Minne loent altoes al comt si dicke spade (7e brief).

P. Grootens

Ernest W. McDonnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture, With Special Emphasis on the Belgian Scene*, New Brunswick (New Jersey), Rutgers University Press, 1954, 16 x 24.5, XII + 643 blz., geb. 10.00 Dollar.

Na de opmerkenswaardige studie van Albert Hyema over de ,Devotio Moderna', is zich een andere Amerikaanse schrijver voor de Begijnen- en Begardenbeweging, zoals die zich bijzonder in de Lage Landen ontwikkelde gaan interesseren. De bijzondere verdienste van dit werk is wel, dat S. de vraag naar de oorsprong en het ontstaan van de begijnenbeweging in zijn volle complexiteit stelt. Het ontstaan van de begijnen is inderdaad geen louter plaatselijk verschijnsel, maar hangt samen met de gehele maatschappelijke en religieuze ontwikkeling, die West-Europa van de 10de tot de 15de eeuw doormaakt. Talrijke schrijvers hebben zich reeds sinds ruim een eeuw geïnteresseerd voor de bijzondere rol, die begijnen en begarden bij deze ontwikkeling vervuld hebben. En S. stelt zich blijkbaar tot doel, in een samenvattende studie de verschillende facetten van dit rijke probleem te behandelen. Hij stut zich daarbij stap voor stap op zijn uitgebreide documentatie, en waagt zich zelden aan een persoonlijke beschouwing. Er is zo in deze studie een tekort aan intuïtie, die door de overvloed van materiaal heen, het innerlijk verband der feiten schouwt. In de reeks van studies over de begijnenbeweging (Mosheim, Greven, Van Mierlo, Mens) brengt dit boek dan ook geen nieuwe diepere synthese. Het is eerder een verzamelwerk, waarin een uitgebreide en ruim bijeengezochte documentatie intelligent en zorgvuldig werd geklasseerd.

De oriëntatie van het gehele werk echter, die blijkt uit indeling en opzet, is belangrijk en juist. Zij wijst op de noodzaak om de verklaring voor de extra-reguliere vrouwelijke groeperingen in de Middeleeuwen op de eerste plaats in de religieuze beweeggronden te zoeken. Zeker kan men de middeleeuwse ,Frauenfrage' niet losmaken van de sociale en politieke verschuivingen, die zich bijzonder van de 10de eeuw af over geheel Europa voordoen. Maar de begijnenbeweging is niet te verklaren als oplossing voor een sociaal-economisch probleem. Reeds Greven en P. Van Mierlo hebben tegen deze eenzijdige opvatting van Bücher gereageerd. Maar bijzonder Alcantara Mens O.F.M.Cap. heeft in zijn studie over de Begijnen en Begarden klaar aan het licht gebracht dat men, om deze beweging volledig te verklaren dieper peilen moet naar de geestelijke onderstromingen, die de Middeleeuwen doorkruisen. Want terwijl de niet-hervormde vrouwenkloosters in de 12e eeuw vervielen tot een veilig tehuis voor ongehuwde, adellijke vrouwen, waar men angstvallig aan het standsonderscheid en de verstarde religieuze verordeningen vasthield, begonnen vele vooruitstrevende ,mulieres religiosae' een nieuw religieus ideaal aan te kleven van evangelische armoede en daadwerkelijke naastenliefde, in een zogenaamd ,vita apostolica'. Niet omdat de 12de en 13de eeuwse vrouwenkloosters overbezet waren ontstonden de extra-reguliere groeperingen van vrouwen, zoals Greven aanvankelijk beweerde, maar omdat zij een nieuw religieus ideaal dragen en zich daarvoor geleidelijk een eigen levensvorm scheppen, die aanvankelijk niet binnen de kerkelijke kloosterwetgeving past, en daarom ook in verschillende gewesten van Europa aan de invloed van ketterse dwaalleer blootstaat. De auteur schetst zeer gelukkig in het begin van zijn studie de geestelijke idealen rond de sterke persoonlijkheid van Marie d'Oignies. Daar is de geest, die de begijnenbeweging bezielde voor het eerst zuiver erkenbaar. Ook wijdt hij een hoofdstuk aan de mystieke literatuur, die bijzonder bij ons zo welig uit de eigen begijnenspiritualiteit openbloeide. Maar ook hier toont hij zich weinig origineel, zich beperkend tot een zakelijke opsomming van het uitgebreid materiaal. Het zou echter voor de studie van de begijnenbeweging heel wat nieuw licht kunnen bijbrengen indien de eigen trekken van deze geschriften dieper zouden worden bestudeerd. — De waarde van dit boek ligt wel heel bijzonder in de belangstelling die het kan wekken bij Amerikaanse historici en theologen voor een hoogst interessant gegeven uit onze geschiedenis. Het stelt voor de belangstellende een rijke bibliographie en documentatie ten dienste.

G. Achten

Philip Hughes, *The Reformation in England*, III: *„True Religion now established"*, London, Hollis & Carter, 1954, 16 x 25, XXIX + 457 blz., 42/.

Het werk van Philip Hughes, waarvan nu het derde deel voor ons ligt, behoeft bij de vakman waarlijk geen introductie meer! (cf. de bespreking van het tweede deel in dit tijdschrift 15 (1954) 443). De kennis van zaken, de vlotte soms meesterlijke stijl en het vermogen tot synthese waarmee deze delen geschreven zijn, maken deze serie tot een naslagwerk van de eerste orde. Dit deel, — we bepalen ons tot een summier overzicht van de inhoud —, even mooi uitgegeven en geïllustreerd als de vorige, draagt als ondertitel: „True religion now established" en beschrijft de voortgang van de Reformatie zowel als de geschiedenis en de tribulaties van dissenters en katholieken tijdens de regering van Elisabeth. In twee grote onderdelen is het boek dan ook verdeeld: „The second Conversion of England" en

„Delenda". Het eerste behandelt achtereenvolgens de beslissing van 1559, de toestand van de hervorming in dat jaar, de middelen en activiteiten tot doorvoering door een militante minderheid van protestanten die gesteund werden door de partij die aan de macht was, de moeilijkheden tenslotte en de oppositie van binnen uit. Het tweede onderdeel bespreekt de interne ideeën en moeilijkheden van de katholieke meerderheid, hun leiders, hun activiteiten (met name het college van Douay, de komst der Jezuieten, de pogingen tot politiek verzet), de vervolgingen waaraan zij bloot stonden en hun martelaren: gedeeltelijk dus ongeveer dezelfde stof die de auteur reeds eerder in een ander werk, „The Counterreformation in England" had samengevat. De drie delen zullen voor iedere bezitter een onuitputtelijke goudmijn zijn over de geschiedenis van de tragische afval en het heldhaftig verzet in het Engeland van de 16e eeuw.

J. Rupert

Dom Idesbald VAN HOUTRYVE O.S.B., *Saint François de Sales peint par lui-même*, 2me éd. revue et corrigée, Louvain, Centre Liturgique, Abbaye du Mont-César, 1954, 14 x 19, 243 blz.

Uit de vele brieven die van St. Franciscus zijn bewaard gebleven, werd een geslaagde keuze gedaan, waaruit zijn geestelijke gestalte oprijst: zijn milde goedheid, zijn apostolische ijver, zijn sterkte in lijden en tegenspoed, en vooral zijn innige omgang met God tonen ons hoezeer Gods genade de menselijke eigenschappen van deze heilige tot hun volle ontplooiing heeft gebracht. Om de mooie gedachten en de rijke religieuse inhoud is dit werk meteen een vruchtbare inleiding op een verdere studie van het leven en de geschriften van deze heilige.

R. Loyens

Ferdinand STROBEL, *Die Jesuiten und die Schweiz im XIX. Jahrhundert, Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Schweizerischen Bundesstaates*, Olten und Freiburg i.Br., Walter Verlag, 1955, 14.5 x 22.5, XII + 1147 blz., 25 Zw.frs.

Dit lijvige werk van de reeds bekende Zwitserse historicus Strobel zou men a.h.w. de historische bezinning kunnen noemen op de actuele controvers in zijn vaderland over het al of niet schrappen van de Grondwetsartikelen waarin aan de Sociëteit van Jesus arbeid en verblijf in Zwitserland ontzegd wordt. De Schrijver stelt zich een dubbele taak. In een *eerste deel* onderzoekt hij de werkzaamheid der Jesuïeten gedurende de eerste helft der 19e eeuw in de vier „Jesuïeten-kantons" (Wallis, Freiburg, Luzern en Schwyz). Met name wat betreft hun zg. politieke invloed stelt hij vast dat deze tot nog toe schromelijk overdreven wordt voorgesteld en dat de orde in deze zeer terughoudend is geweest. Veel belangrijker, en ingewikkelder, is het *tweede deel*, waarin Schr. de zg. Jesuïeten-kwestie behandelt: de interkantonale kwestie, die van 1844 tot 1848 de kantons zo scherp tegenover elkaar deed staan. Zijn voornaamste conclusie is dat de Jesuïetenkwestie niet ontstaan is in verband met de stichting van een ordes-nederzetting te Luzern, maar n.a.l. van de opzienbarende nederlaag van de Radicalen in Wallis. De strijd om de macht tussen Conservatieven en Radicalen is de inzet, het allesbeheersende thema in deze jaren; en de Jesuïetenkwestie is door de laatsten slechts naar voren geschoven en opgeblazen als machtig wapen in die strijd om het volk op te hitsen en aan hun zijde te krijgen. In dit licht gezien werd de Züricher kwestie het symbool van overwinning of nederlaag van de Conservatieven, en moet ook de onverzettelijkheid van de Züricher Raad gezien worden om haar besluit (de Jesuïeten naar de stad te roepen) te herzien — iets wat zowel de Paus als de ordesgeneraal graag wilde. Aldus moest ook de uiteindelijke overwinning van de Radicalen wel gepaard gaan met het aannemen van het befaamde en beruchte Grondwetsartikel. Dit geheel nieuwe historische inzicht putte Schr. uit een zorgvuldige bestudering van de documenten. Wat het boek dan ook vooral zijn blijvende waarde geeft zijn de meer dan 760 brieven, documenten en acten van katholieke, protestantse en radicale zijde, merendeels nog onbekend tot nu toe, die Schr. in zijn werk opgenomen heeft als *derde deel* (blz. 469-1080). Uitvoerige registers maken het boek op voortreffelijke wijze toegankelijk.

J. Rupert

1054-1954, L'Église et les Églises, Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident, Études et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin, (Coll. *Irénikon*), I. Éditions de Chèvetogne, 1954, 16.5 x 25.5, 488 blz., ing. 240 B.frs.

Veertien Franse en twee Duitse studies werden hier gebundeld als het eerste deel van de feestgave, aangeboden aan de 80-jarige Dom Beauduin. Veel en goed werk heeft deze gepresteerd op liturgisch gebied maar zijn grootste verdienste ligt in zijn oecumenische bedrijvigheid. Vermelden wij slechts zijn bijdrage aan de Besprekingen van Mechelen en vooral de stichting van het Klooster der Hereniging in 1926 te Amay sur Meuse, in 1939 overgebracht naar Chèvetogne.

De eerste verhandeling komt van Y. CONGAR. Hij bespreekt schematisch de politieke, culturele en ecclesiologische factoren die het Oosters schisma veroorzaakt hebben, niet als een plotselinge breuk maar als een geleidelijke vervreemding van het Westen. Ook het herstel der éénheid kan dan enkel gebeuren door een geleidelijke toenadering in wederzijds begrijpen. — In het bijbels en patristisch gedeelte vinden wij kortere uiteenzettingen van L. CERFAUX over de éénheid van het Apostolisch College volgens het N.T., van Dom DUPONT over het schisma volgens Sint Paulus, van J. DANIÉLOU over de éne Kerk volgens de oudste Griekse Vaders, van Dom STROTMANN aangaande de rol welke volgens de Vaders de boze geesten spelen bij de schismata en eindelijk van P. PONTET over de notie van het schisma bij Sint Augustinus. — Het derde gedeelte behandelt de geschiedenis van en de betrekkingen tussen de oude kerkelijke metropolen. G. BARDY schetst de pogingen tot machtsuitbreiding en de onderlinge wedijver tussen Alexandrië en Antiochië, die beiden ten slotte wijken moeten voor Constantinopel onder de druk van de keizerlijke politiek. Zeer interessant is de bijdrage van Dom MAROT aangaande de ontwikkeling van het Primaatschap zoals deze tot uiting komt in de geschiedenis van de Romeinse Concilies en even lezenswaardig zijn de bedenkingen van Ch. MOELLER aangaande de zes ecclesiologische principepen wier miskenning aan ieder schisma ten grondslag ligt. Dom DE MENDIETA schetst ten slotte de vergeefse bemoeiingen van Sint Basilius om de vrede te herstellen tussen Rome en Meletius van Antiochië. — Het vierde deel behandelt de verdere geschiedenis van de kerken van het Oosten tot op het einde van de Middeleeuwen. P. HERMAN berekent dat tussen 381 en 1453 van de 122 patriarchen van Constantinopel niet minder dan 33 afgezet werden en 20 andere vrijwillig of gedwongen afstand deden van de troon. Nochtans zou hij niet willen spreken van een eigenlijk caesaropapisme. Dom CAPELLE wijst op de voorzichtigheid van de officiële Roomse stellingname t.o.v. het „Filioque". Fr. DVORNIK weidt uit over de rol welke de Benedictijnermonniken vervuld hebben in de kerstening van Rusland in overeenstemming met de pauselijke pogingen om tegen een overmatige machtsuitbreiding van de Frankische Kerk een Slavische kerkorganisatie in het leven te roepen. Zeer uitvoerig bestudeert A. MICHEL de invloed van Michael Psallos in het schisma van 1054, dat ingegeven was door Constantinopel's vrees verdreven te worden uit Zuid-Italië, en dat zijn uiteindelijk beslag kreeg tegen de bestrevingen in van Keizer Constantijn IX. O. HALECKI handelt over de hereniging van de Rutheense Kerk te Brest in 1596 en P. KOVALEVSKY verdedigt de stelling dat de Russische Kerk niet in 1054 maar pas twee eeuwen later formeel met Rome gebroken heeft. Voorafgaande opsomming van bijdragen en medewerkers moge volstaan om de belangrijkheid van deze uitgave te belichten.

J. Van Torre

Donald A. LOWRIE, *Saint Sergius in Paris. The Orthodox Theological Institute*. London. S.P.C.K., 1954, 14 x 22.5, 132 blz., ill., geb. 15/.

Op 1 Maart 1925 werd, vooral met de onvermoeide bescherming en steun van de Russische Metropoliet voor het Westen, Evlogius, in een verlaten gebouwencomplex van een Duitse Evangelische zending te Parijs een nieuwe parochiekerk en een theologische faculteit opgericht voor de Russische vluchtelingen. In 1950 werd het vijfentwintigjarig bestaan van dit instituut gevierd, dat in heel het Westen bekend werd door zijn publicaties en de activiteit van theologen als S. Boelgakoff, G. Florovsky, Wl. Weidle en L. A. Zander. Dat dit werk is kunnen in stand blijven ondanks de zwaarste financiële zorgen, de wereldcrisis en de tweede wereldoorlog, is reeds een prestatie op zichzelf. S. geeft ons de geschiedenis van de faculteit, stichting, uitbreiding en activiteit. Hij legt vooral de nadruk op de oecumenische samenwerking, die dit mogelijk maakte, en verdedigt sommige professoren tegen bepaalde aanklachten van liberalisme. Een nogal volledige lijst van de publicaties met een uitgebreide index maakt het boek tot een voortreffelijk consultatiewerk.

P. Fransen

PROTESTANTICA

Martin LUTHER, *Ausgewählte Werke*. Ergänzungsreihe, I. Band, *Dass der freie Wille nichts sei. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam*. 3. Aufl., übers. von Bruno JORDAHN mit theologischer Einleitung und Anmerkungen von Hans Joachim IWAND, München, Chr. Kaiser Verlag, 1954, 16 x 24, 315 blz., ing. DM 14.—, geb. DM 16.80.

Het belang van *De servo arbitrio* in de ontwikkeling van de theologie van L. staat buiten kijf. H. J. Iwand verbergt echter niet, dat de moderne Lutheraan met dit werk eerder verlegen zit, en het, vooral onder de invloed van liberale stromingen, op allerlei manieren tracht „uit te leggen". L. Bouyer heeft in een recent werk erop gewezen, dat heel dit dispuut van af het begin vast zat in een verkeerde philosophie, het Occamisme, en dit zowel bij Luther als bij Erasmus en andere apologetische schrijvers van die tijd. Iwand erkent dit eveneens, al

miskent hij de diepere historische waarde van dit euvel. „Liberum arbitrium" is nominalistisch gezien de volledige ongebondenheid, dus ook boven goed en kwaad, wat alleen aan God toekomt. Daar deze notie, in hare oppervlakkige phenomenologie van de „keuze-vrijheid", weerstaat aan elke participatievorm in analogie, kan het niet anders, of de geschapen vrijheid, die wel gebonden is aan goed en kwaad, moet een „servum arbitrium" heten, en dit reeds om hare creatuurlijkheid, waar schriftuurlijk de nood aan Verlossing en de openheid voor de actie van de H. Geest nog aan zal toegevoegd worden. Men zat in een straatje zonder end, en wij hebben de indruk, dat de Lutheranen, die het zuiver Reformatorische denken zijn trouw gebleven, nog niet uit deze nominalistische impasse zijn geraakt. De vertaling is voortreffelijk. Wijs was het bij de belangrijkste woorden tussen haakjes het oorspronkelijke latijnse woord bij te voegen.

P. Fransen

— Werner HESS, *Martin Luther, Eine Einführung in sein Leben,* Mit Bildern aus dem Dokumentar-Film „Der Gehorsame Rebell" und dem Spielfilm „Martin Luther", Stuttgart, Evangelisches Verlagwerk, 1954, 21 x 29.5, 68 blz., ing. DM 7.50, geb. DM 8.50.

— Dr W. A. VISSER 'T HOOFT, *Der Sinn des Wortes „Oekumenisch", Eine Vorlesung,* Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1954, 12.5 x 21, 34 blz., ing. DM 1.50.

— Leon and Elfrieda McCAULEY, *The Book of Prayers, Compiled for Protestant Worship,* Introduction by the Rev. Harry FOSDICK D.D., New York, Crown Publishers, 1954, 11.5 x 17, VIII + 184, geb. 1.25 Dollar, met luxeband 3.50 Dollar, ing. 25 ct.

— Jakob AMSTUTZ, *Stufen des Gebets,* Bern, A. Francke Verlag, 1954, 12.5 x 20, 116 blz., ing. 4.50 Zw.frs.

— Oekumenisch gezien heeft het zijn belang na te gaan, hoe de Reformatie in onze tijd zich zelf ziet in meer vulgariserende werken. W. HESS geeft een korte levensschets van M. Luther, verdeeld over de drie bekende periodes uit zijn leven : zijn ontwikkeling tot Reformator, zijn strijd tegen Kerk en Keizer, en de geweldige krisis binnen de Reformatie rond de „Schwärmerei" en de hebzucht der Prinsen. In zijn beknoptheid lijdt het werk wel enigszins onder een zekere historische vereenvoudiging in al te harde tegenstellingen van zwart en wit. Het boek is verder prachtig uitgegeven, en smaakvol verlucht met beelden uit twee recente films.

— Het woord „oekumenisch" had eerst een profane betekenis, met geografische, culturele en vooral politieke bijbetekenissen. In het Oosten krijgt het eerst een kerkelijk gebruik, nauw verbonden met het imperiale, tot het zijn vaste dogmatische inhoud verwierf : „door allen aanvaard en beleden", wat in het russisch „sobornost" werd. In het Westen vond het woord nieuw leven in de schoot van de „Evangelische Alliantie" vanaf 1846, en vooral door de persoonlijke invloed van Söderblom. De betekenis bekwam nu een subjectieve oriëntatie : hij die begaan is met de eenheid van het Christendom, en zoals de Secretaris van de Wereldraad der Kerken er terecht op drukt, die met de apostolische verspreiding van het Evangelie bekommerd is. Dit overzicht is goed opgesteld, en bevat oorspronkelijke inzichten. Het laat evenwel de ontwikkeling van het woord „oecumenicus" in de Westerse theologie vóór Luther totaal links liggen, buiten enkele opmerkingen over Ambrosius en Augustinus.

— Ongeveer 1.200 verschillende gebeden uit een honderdtal verzamelingen werden aan een selectie-comité voorgelegd. Dit comité bestond uit mensen, van vijf verschillende confessies, die zelf naam hadden gemaakt met studies, die met het probleem van het gebed in betrekking staan. Wij ontmoeten een Congregationalist, een Lutherse Professor in „Homiletics", een Presbyteraanse dominee, een Methodist en een Episcopaliaan. Dr Fosdick, een Baptist, schreef een vrome en gelovige inleiding. De gebeden zelf werden samengebracht uit alle schatkamers van de Christenheid : liturgie, Vaders, Heiligen en grote bidders, ouderen en modernen. De meeste zijn voor grote mensen, maar er is een hoofdstuk voor jonge mensen, en een reeks gebedsrijmpjes voor kleine kinderen.

— Met de radiotoespraken van J. AMSTUTZ staan wij eerder in de vrijzinnigheid, en dan nog sterk geïnspireerd door Heiler's bekend werk *Das Gebet.* S. bespreekt het gebed bij Jezus, bij de natuurvolkeren, in niet-christelijke geëvolueerde religies, bij filosofen en dichters. Als slot geeft hij een overzicht over de verschillende trappen van gebed. Het werk is vrij oppervlakkig, daar de dogmatische fundering veel te wensen overlaat.

P. Fransen

— G. BORNKAMM, R. BULTMANN, Fr. K. SCHUMANN, *Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung,* Stuttgart, Evangelischer Verlag, 1954, 13 x 21, 62 blz., ing. DM 4.—.

— *Kerygma und Mythos,* III. Band, *Das Gespräch mit der Philosophie,* (*Theologische Forschung,* n. 5), Hamburg-Volksdorf, Herbert Reich-Evangelischer Verlag, 1954, 16 x 23, 102 blz., ing. DM 6.—.

— *Der Gegenwärtige Stand der Entmythologisierungsdebatte*, Beiheft zu „*Kerygma und Mythos I-II*", herausg. von H. W. BARTSCH, (*Theologische Forschung*, n. 7), ibid., 80 blz., ing. DM 4.80.

— L. MALEVEZ, *Le Message chrétien et le Mythe, La théologie de Rudolf Bultmann*, (*Museum Lessianum*, sect. théol., n. 51), Bruxelles-Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1954, 15 x 23.5, 170 blz., ing. 80.00 B.frs.

De beroering om BULTMANN is bij verre na nog niet tot rust gekomen. Jammer in heel dit dispuut is wel dat de meeste deelnemers en, zoals aan iedereen bekend is, Bultmann zelf in eerste instantie, niet tot een werkelijk gesprek geraken. Men vergeet te gemakkelijk dat B. behoort tot die actualistisch gerichte tendens in het gelovige Lutheranisme, die men terugvindt bij Gogarten, W. v. Loewenich, en onlangs nog bij H. Diem in zijn hevige aanval op de theologie van het nieuwe lutherse tijdschrift *Kerygma und Dogma*.

— In Juli 1953 werden drie professoren uitgenodigd om voor de radio te Heidelberg hun resp. standpunt te verklaren t.o.v. de demythologisering van het Christendom. Prof. Dr G. BORNKAMM leidt de vraag in. BULTMANN zelf past dan zijn „Hermeneutik", zoals hij steeds zijn methode noemt, toe op het wegens Evanston actuele probleem van de christelijke hoop. Als kerygma bezitten wij na de nodige demythologisering slechts dit: dat Jesus Christus de transcendente zin is van mijn leven. Fr. K. SCHUMANN uit Münster geeft eerst een kritiek op het mythos-begrip als oppositie tussen „Jenseits" en „Diesseits", en op het „wereldbeeld", dat de wetenschap mij eigenlijk niet kan noch wil geven. Tenslotte volgt nog een debat. Het is het interessantste deel, omdat men werkelijk tamelijk ver tot de kern van de vraag doordringt. Maar hier blijkt weer eens te meer dat B. wel kan exponeren, maar niet antwoorden. Hij geeft eigenlijk geen oplossing op de meest dringende vragen, zodat het radiogesprek met een vraagteken eindigt.

— Dr Hans-Werner BARTSCH heeft in het derde deel van *Kerygma und Mythos* het reeds berucht geworden, en herhaaldelijk uitgegeven dispuut opgenomen tussen Karl JASPERS en B., met een bijdrage van hem zelf en van anderen. Deze discussie heeft haar uitzonderlijk belang, omdat J. als existentiële filosoof B. aanvalt op het punt waar deze zich wellicht het meest bloot heeft gegeven. J. begint alvast met de twee „zuilen" van B.'s denken te ondergraven als zou het moderne wetenschappelijke denken aanspraak maken op een dwingend „wereldbeeld", en als zou er een algemeen-geldende betekenis te vinden zijn in een existentiale analyse, daar elk existentieel denken noodzakelijk en primair geschiedt vanuit een bepaalde situatie. Ook het mythos-begrip van B. valt hij aan. Mythos is een vorm van aanschouwelijk denken, in een heilige sfeer, dat tevens als symbool en „Chiffre" uitwijst naar iets, dat in geen andere taal vermag uitgedrukt te worden. Demythologiseren is dus echt een blasphemie, tenzij juist voor objecten, die wel in een andere taal kunnen worden omschreven. Zo b.v. voor wetenschappelijke objecten. Het mythologische is dus de eigen menselijke ruimte, waarin elke mens worstelt om zijn God. Het is de wijze, althans voor J., waarop doorheen een historische aanschouwelijkheidskern ieder voor zich het Absolute in zijn existentie ontmoet. Ten slotte grijpt hij naar de door B. zo dikwijls herhaalde levensleuze: „Glauben und Verstehen", en toont aan hoe B. voortdurend het existentieel „verstaan", bepaaldelijk in de geloofsdaad, verwart met het objectief philologisch „verstaan", of met wat J. noemt „das Verstehen des Verstandenen". Zo kan ik pas uit het geloof het geloof zelf verstaan, d.w.z. in dezelfde ruimte, niet echter in een wetenschappelijke objectiverende vertaling.

B. vervalt onmiddellijk in een klagen, omdat men hem niet begrijpt, geen werkelijk gesprek aandurft. Dit kan ook niet, bekent hij, daar J. de absolute aanspraken van het Christendom niet erkent. De Openbaring bereikt mij in mijn onmiddellijke situatie, als actualistische aanspraak, en kan toch enigermate geobjectiveerd worden door de theoloog, natuurlijk niet in ontische termen. Veel duidelijker is het wederwoord van H. W. B. In een scherp gestelde inleiding bepaalt hij terzake: wetenschappelijk wereldbeeld en existentialisme zijn geen vooropstellingen van B.'s denken, maar het eerste is niet meer dan een aanleiding, en het tweede verschaft het terminologisch materiaal. Vooropstelling kan alleen genoemd worden: de mogelijkheid om de Schrift voor deze tijd te „interpreteren". Zo J. gelijk heeft, dan is B.'s poging ook van te voren veroordeeld. Maar J. ziet niet in dat de christelijke geloofshouding essentieel verschillend is van de moderne collektivistische of bijgelovige geloofshoudingen, die ten slotte uitgaan van de zelfverzekerdhheid van de mens. Christelijk geloof is, naar B. en zijn school, het ondanks alles aanvaarden van de totale primauteit en transcendentie van Gods handelen in mijn geschiedenis: de typisch actualistische vorm dus, waar wij weer op terug vallen als op het onvermijdelijk theologische en religieuze a-priori. Op dit punt gekomen geeft Bartsch grif toe, dat B.'s opvatting erg gaat lijken op het „liberalisme" van J. Dit is evenwel niet juist, eerstens, omdat de demythologisering nooit mag toegepast

worden op Gods eigen eschatologisch handelen in de geschiedenis, maar slechts op het menselijk getuigenis hiervan (existentiale analyse van een existenticel geloven); ten tweede, omdat het Christendom gebonden blijft aan een historisch feit (Christus), zij het dat dit „feit" als zodanig door ons onbereikbaar is, tenzij in de act van het geloof vanuit Gods eschatologische aanspraak (76). Het heeft zijn betekenis, dat althans B.'s schildknaap op dit punt duidelijke taal spreekt. Zo immers B., bij alle demythologisering toch nog een „mythologische rest" aanvaardt, dan is dat slechts in oneigenlijke zin (78), op het vlak van de „religie", niet in de verticaliteit van het geloof. Hierop volgen: een theologie van de existentie van Fritz BURI, nogal extreem gedacht, en een andere verdediging van B. door Kurt REIDEMEISTER, die na Bartsch niet veel nieuws brengt.

— Vooreerst geeft BARTSCH een goed overzicht van de literatuur, rond de controverse zelf binnen de ruimte van de Reformatie, en dan korter in R.K. en Anglikaanse milieus. In de hoop een nieuw gesprek op gang te brengen onderzoekt Bartsch met veel geduld deze literatuur op twee punten: het hermeneutische probleem, en de verschillende opvattingen van kerygma en geschiedenis. Hij besluit met een kort werkprogramma: wat reeds werd gedaan en nog te doen is, waarin wij steeds weer zijn grote helderheid, en tevens zijn oprechtheid, bijvoorbeeld t.o.v. de opwerpingen van de R.K. (79) bewonderen.

— L. MALEVEZ heeft op dit gebied reeds naam gemaakt met zijn artikels over K. Barth. In dit werk waarderen wij dezelfde eerbied voor de tegenstrever, de gestadige zorg om hem zoveel mogelijk aan het woord te laten, en zijn woorden op zijn best te interpreteren, dezelfde helderheid en zin voor nuances. Tevens blijft hij steeds zijn Katholieke lezer indachtig, daar de meesten niet vertrouwd zijn met eigen theologische grondbekommernis, denkmethode en a-priori van B. Daarom krijgen wij een uiteenzetting, die in zijn cyclische gang erg gaat lijken op een platoonse dialoog tussen B., schrijver en lezer. Het plan van het werk volgt dezelfde pedagogische bekommernis: het feit van een reeds bestaande en door iedereen onbewust aanvaarde demythologisering, het principe van de Bultmannse demythologisering, gezien vanuit de filosofie van Heidegger, de existentiële interpretatie van het kerygma naar dit principe, en ten slotte als centrale vraag: wat is dan dit heilsfeit, waar B. het over heeft, dat gebonden is aan het feit van Christus. Is het objectief, in zekere zin buiten mij, of louter subjectief, of louter opgaande in de actualistische overgave aan Gods eschatologische aanspraak in het geloof? Niet alleen onderscheidt S. terecht een dubbele betekenis in „Mythos", een reëel verschil tussen „historisch" en „geschichtlich", maar hij onderkent bij B. een eigen aanvaarding van de „objectiviteit", die niet „Gegenständlichkeit" is maar de „objectiviteit" van een existentiële ontmoeting in het geloof, wat echter immer „Ereignis" blijft, en nooit tot een doctrine of „Weltanschauung" worden kan. Volgt een laatste hoofdstuk, waarin S. laat zien wat het echte Christendom kan leren bij B., en wat het noodzakelijkerwijze zal moeten verwerpen om trouw te blijven aan de zending van zijn Stichter: God en mens, en Verrezen Kurios. Tegenover een dergelijk hoofdstuk, dat om zijn vrijheid en openheid en onbevangenheid in het denken, en tevens om zijn diep religieuze ondertoon zo weldadig aandoet, vraagt men zich enigszins af, waar tegenwoordig de „dorre scholastiek" zich heeft verborgen. In sommige reformatorische werken immers over dit geval geraakt men nooit uit de strikken en netten van een bepaalde dialektiek, waarin zo zelden het zuiver beeld van de Enige Verlosser straalt. Daarom alleen al moet dit werk gelezen worden. P. Fransen

Evangelisches Kirchenlexikon, Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, Herausgegeben von D. Heinz BRUNOTTE und Prof. Dr Otto WEBER, 1.-3. Lieferung, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1955, 384 kol., ing. DM 4.80 per aflevering, DM 9.60 per dubbele aflevering.

In *Bijdragen* 16 (1955) 104-105 bespraken wij de *Lutheran Cyclopedia* van Erwin L. LUEKER, opgesteld in de schoot van de Missouri-Synode. Dit nieuwe groots opgezette *Lexikon* is in een heel andere geest geschreven, bepaald door de beproevingen van de laatste oorlog, de hieruit ontstane oecumenische gezindheid, de uitgebreide studie van de Schrift, de positieve gelovige houding, wars van alle liberalisme, de terugkeer naar het vroegere evangelische en reformatorische Christendom, en de afkeer voor een louter negatieve controvers-theologie. De opzet is breed en ruim. Het omvat de kerkgeschiedenis (Vaders, Heiligen, kloosterorden, evangelische, gereformeerde en R.K. theologen en bewegingen), de geografie (Afrika, Azië, Australië met een deel over de godsdienstgeschiedenis en een ander over de missionering), de moraal (b.v. alkoholisme, ascese, arbeid), de sociale vragen (arbeidersbeweging en derg.), de sekten (Adventisten, Oud-Katholieken, Baptisten, waarderend, zij het afwijzend), de filosofie (absoluut, analogie). Het interessantste is natuurlijk het overzicht over de verschillende dogmatische en liturgische stromingen, die het huidige duitse en skandinavische lutheranisme bevruchten. Bij de Eucharistie neemt de S. uitdrukkelijk positie voor de „Realpräsenz", en mildert de lutherse houding t.o.v. de transsubstan-

tiatieleer (14). Zo is eveneens de leer over het „Ambt", althans de lutherse, verlost van elke vrijzinnigheid (107-111). Bij de Verrijzenis wordt Bultmann zelf niet vernoemd, omdat men vasthoudt aan dit centrale geloofsdogma. Men geeft belangrijke liturgische suggesties voor het Avondmaal en de Biecht. Natuurlijk vindt men nog steeds de overtuiging, dat na Paulus de Kerk snel haar originele gaafheid verloren heeft, door hellenisatie (6, 38, 81-83 meer genuanceerd, 188) of door juridische latinisatie (84), nochtans niet op die wijze, zoals dit in de vrijzinnigheid voorgestaan werd. Men vindt zelfs bij „Apostel" een zekere kritiek op dit overspannen „paulinisme" (179).

Ook de R.K. Kerk wordt erbij betrokken. Het is een aangename verrassing doorlopend in de bibliografie Katholieke werken te ontmoeten, en van de besten, als Altaner, Schmaus, Duschesne, D. Rops enz. (Te weinig engelse boeken, b.v. uit de rijke anglikaanse literatuur: waarom b.v. Gregory Dix niet geciteerd bij „Apostel"?). Ook de R.K. leer wordt zo zuiver mogelijk weergegeven, waarbij het artikel over dit delikate punt: de aflaten, werkelijk onberispelijk is Ten slotte nog het R.K. leven als „Action française", P. d'Ailly, al is na de studie van B. Meller zijn relatie met Ockham te simplistisch gezien (60), Albertus de Grote (waarderend), Alexander III en, natuurlijk ook VI, evenwel zonder ongefundeerde veralgemening. Alles is niet volmaakt! Het *Symbolum Athanasianum* wordt niet juist geschat (234), noch erg gelukkig aan Ambrosius toegeschreven (100: beter 234). Of G. Soehngen en v. Balthasar zich in de *analogia fidei* „mit Barth einig" geloven, is een vraag (114). Dat de Nobili, Ricci zich aanpasten aan Indië en China, alleen om het Christendom „schmackhaft" voor te stellen is oppervakkig (225).

Ten slotte kan men nog wijzen op een artikel over België van E. Hoyois, waar men evenwel de brusselaar in herkent voor wie het nederlandssprekend gedeelte van het land praktisch niet in tel is. Men verneemt haast niets over de protestantse gemeenschappen, die in het vlaamse gedeelte van het land een eigen activiteit uitoefenen.

Een woordenboek is een eindpunt, en tevens een vertrekpunt. Dit *Lexikon* besluit een periode van intense gelovige hernieuwing, en opent de weg voor verdere oecumenische, liturgische en algemeen-christelijke ontplooiing.

P. Fransen

Herbert KRIMM, *Das Diakonische Amt der Kirche*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1953, 15 x 23, 546 blz., geb. DM 24.50.

H. K. is de leider van het Centrale Bureau van het Hilfswerk in de EKiD. In deze hoedanigheid heeft hij een verzamelwerk samengesteld met medewerkers, waarin een overzicht wordt gegeven van de „diakonale opdracht" van de Kerk. Van meet af aan brengt dit woord een zekere tweeslachtigheid in het gehele opzet, welke op sommige ogenblikken toch weer overbrugd wordt: het sakrale, institutionele en sterk liturgisch gerichte „diakonaat", en het diakonaat als broederdienst en getuigenis van de liefde. Deze spanning wordt bij gelegenheid opgelost, waar tegen de profanisering van de liefdedienst gewezen wordt op hare noodzakelijke consecratie in de schoot van de Kerk (112vv.), of waar, als bij de russische orthodoxen, de liefde zeer sterk verbonden wordt met het gebed, de mystiek en de liturgie (237vv.). Het plan van het werk is zeer eenvoudig: de Schrift, en dan chronologisch de hele kerkgeschiedenis: Oude Kerk, Vroeg-Katholicisme, Middeleeuwen, Reformatie, Piëtisme, waarna de zware strijd met het socialisme tegenover het moderne probleem van het proletariaat (vooral WICHERN), met als slot enkele principiële stukken, waarvan het beste dat van Prof. D. H. WENDLAND uit Kiel is, en het meest spannende, het onderzoek naar de vraag, of tegenover het moderne Marxisme de liefde niet „levenvormend" mag en moet zijn, niet enkel „verzorgend". Tussendoor een zeer schoon stuk over de russische orthodoxie, een vrij analytische opsomming van de verschillende vormen van de R.K. Caritas in de moderne tijd, en een zeer kort stukje over het amerikaanse „stewardship". De bijdragen zijn natuurlijk van zeer verschillend gehalte, daar aan het initiatief van de opstellers grote vrijheid werd gelaten. Zo de studie over de Schrift nog al verward aandoet en al te zeer belast is met „paradoxen" en derg., vormt b.v. het werkje van H. KRIMM zelf over de Vroeg-Katholieke Kerk een meesterstukje van helderheid en wijze, eerbiedige beoordeling van feiten. Het heeft ons uiterst aangenaam getroffen herhaaldelijk te lezen, dat met Paulus de ware Christenheid nog niet onmiddellijk verloren is gegaan, dat de „katholieke" vorm van caritas nog niet noodzakelijk „Werkerei" is, zelfs niet in de Middeleeuwen. Het probleem van de tegenstelling tussen geloof en werken wordt natuurlijk herhaaldelijk behandeld, en op een wijze, die vrij is van elke dialektische overspanning (46vv., 155vv., 328vv.). Niet alleen krijgen wij een goed inzicht in de leer van Luther, maar terecht wordt een speciale aandacht besteed aan Martin Butzer (197vv). Liefde is de noodzakelijke vrucht van het geloof, en tevens een zeer waardevol getuigenis ervan (b.v. 328vv). Het is een waardevol boek, al ware het wellicht beter geweest de werkwijze der verschillende medewerkers meer

op elkaar af te stemmen. Hier en daar wordt een goede bibliographie gegeven, vooral voor de Middeleeuwen.

P. Fransen

Dr J. H. Bavinck, *Inleiding tot de Zendingswetenschap*, Kampen, J. H. Kok, 1954, 16 x 24, 309 blz., geb. f 10,25.

Vanuit zijn reformatorisch standpunt bouwt S. een missiewetenschap op steunend op de H. Schrift en aangepast aan de werkelijkheid. Dit werkt hij uit in drie delen : de theorie van de zending, de elenctiek en de zendingsgeschiedenis. Steunend op het O. en N. Testament definieert S. de zending als „dat handelen van de Kerk, dat in wezen niets anders is dan het grote handelen van Christus zelf, dat Hij verricht door zijn Kerk heen — waardoor zij in deze periode van de verschuiving van de voleinding, de volkeren oproept tot bekering en tot geloof in Christus, opdat zij gemaakt worden tot discipelen van Hem en door den doop worden ingelijfd in de gemeenschap dergenen, die de komst van het Koninkrijk verwachten."

Terecht wordt in het O.T. een eerste grondslag gezocht van het latere zendingsbevel van Christus. Het scheppingsverhaal leert ons dat alle volkeren éénzelfde oorsprong hebben in de Enige ware God, die op de ganse wereld blijft aanspraak maken. Het eigenlijke fundament van een zending is het genadig welbehagen Gods in Christus Jezus voor de gehele wereld. Er ligt volgens S. geen tweede fundament in de zogenaamde heilsdrang der heidenen. Zij kunnen uit zich zelf niet naar Christus verlangen. De onverwachte waarden die bij hen worden aangetroffen, zijn enkel te danken aan Gods algemene openbaring. Uit zich zelf is het heidendom louter zondigheid en een vlucht voor God. Het probleem van de benadering moet zeer ruim gezien worden. Het zijn levende mensen die elkaar ontmoeten. Gans het leven van de zendeling moet naar het voorbeeld van Christus één getuigenis zijn. Daarom mag de zending zich niet beperken tot prediking, maar omvat zij tevens een sociale, economische en educatieve activiteit. S. wijst terecht op het grote gevaar van een louter natuurwetenschappelijke levensbeschouwing in de overdracht van onze technische en economische beschaving. Boven alles staat echter de kerugmatische benadering. Zij is de ontmoeting doorheen het uiterlijk bolster van praktijken met de diepste kern van de heiden, n.l. zijn zondige vlucht voor God. Het doel der zending ligt, krachtens de H. Schrift, in de uitbreiding van het Koninkrijk Gods, dat de planting der Kerk en de bekering der heidenen in zich sluit. De verwezenlijking van dit doel stelt de zendeling voor het probleem van de aanpassing en de verhouding van de jonge Kerk tot het heidens milieu en tot de oude Kerk.

Het tweede deel van het boek handelt over de Elenctiek, de wetenschap die zich bezig houdt met het overtuigen van zonde, die alle valse religie als zonde tegen God ontmaskert en oproept tot de kennis van de enige ware God. — Het laatste deel is gewijd aan de zendingsgeschiedenis. S. ziet deze geschiedenis essentieel als een worsteling van God om zijn Kerk in het spoor te brengen waarin Hij haar hebben wil. Hij waarschuwt tegen de opvatting dat men in de zendingsgeschiedenis een opbouwende theorie zou willen zoeken.

De voornaamste problemen van de zending worden in dit boek grondig en in alle nederigheid gesteld. De reformatorische visie verklaart de accentuering van de meer negatieve en voorbereidende zijde van het zendingswerk. De mens is slechts zondigheid. Het goede in hem is niet van hem maar van God alleen. Daarom kan de heiden niet gewaardeerd worden om wat hij is, daarom geeft de zendingsgeschiedenis geen positieve richtlijn voor de toekomst, daarom is de overtuiging van zonde het allerbelangrijkste. Te weinig wordt o.i. de zendeling voorgesteld als een positieve heilsbrenger, ook voor dit leven.

J. Druyts

Conrad Wright, *The Beginnings of Unitarianism in America*, Boston, The Starr King Press, Distributed by The Beacon Press, 1955, 14.5 x 22.5, 305 blz., geb. 4.— Dollar.

Het Unitarianisme in de V.S. wordt gewoonlijk geweten aan de verbanning van Socinianen uit Polen, die over Nederland en Engeland de V.S. hebben bereikt in de XVIIde eeuw. C. W. heeft zich de moeite gegeven een totaal onontgonnen gebied te verkennen, nl. New England tussen de jaren 1735, het jaar van The Great Awakening, en 1805, waarop de eigenlijke Unitariaanse controverse uitbrak bij de benoeming van Henry Ware tot Hollis Professor in de theologie te Harvard. Wat hij heeft ontdekt, loont werkelijk de moeite. De puriteinse gemeenten in Massachusetts en Connecticut hebben zich voor een deel losgemaakt van het strenge Calvinisme van de eerste pioniers, vooral onder de invloed van Harvard in Cambridge, terwijl Yale in New Haven lang de burcht zal blijven van de strenge orthodoxie. Deze emancipatie vangt aan met arminiaanse disputen rond de kwestie van de uitverkiezing en de vrijheid, breidt zich uit, ook onder Anglikaanse invloeden uit het moederland, tot vragen rond de natuurlijke theologie om ten slotte uit te monden in een anti-trinitarisch verzet.

Het is eigenlijk de geschiedenis van de „Aufklärung" op amerikaanse bodem en met hoofdzakelijk amerikaanse voormannen. Voor de V.S. is een dergelijke studie natuurlijk erg belangrijk. C. W. verkreeg dan ook de Carnegie Prijs van de American Historical Association. Ook de behandeling verdient deze beloning. S. heeft een zeer genuanceerd en fijnzinnig inzicht in de dialektische ontplooiing van een speculatieve positie, hare afhankelijkheid van een bepaalde terminologie, van gegeven sociale, culturele of persoonlijke invloeden. Voor een R.K. dogmaticus is het buitengewoon boeiend de beruchte disputen De Auxiliis als in spiegelschrift terug te vinden in de controverse tussen Yale en Harvard over voorbestemming, noodzakende genade en vrijheid. Het bewijst eens te meer, dat op sommige ogenblikken bepaalde vragen in de lucht hangen, en wijst eventueel op het ijdele en gebrekkige van sommige speculatieve problemen in deze lastige vragen.

P. Fransen

WIJSBEGEERTE

Wilhelm CAPELLE, *Geschichte der Philosophie*, I. *Die griechische Philosophie*, erster Teil. *Von Thales bis Leukippos*, (*Sammlung Göschen* 857). Walter de Gruyter & Co., ²1953, 10,5 x 15,5, 135 blz.

De tweede druk van een goede heldere uiteenzetting der leer van de praesocraten. Handige kaartjes verduidelijken nog het geschreven woord, b.v. bij de stamboom der doxografen. Het is daarom des te meer te betreuren, dat de omwerking niet meer radicaal is geweest, de oude tekst te veel werd bewaard en te weinig rekening gehouden met de nieuwe instelling t.o.v. de praesocraten. Daardoor zien we hier te weinig het verband tussen mythe en filosofie en wordt b.v. Herakleitos zonder meer bij het pantheïsme gerekend.

J. Nota

William OCKHAM, *Summa Logicae*, Pars secunda et tertia, edited by Philotheus BOEHNER O.F.M., (*Franciscan Institute Publ.*, Text series 2). New York, The Franciscan Institute —Louvain, E. Nauwelaerts, 1954, 15.5 x 22.5, 217-263 blz.

Het eerste deel van deze tekstuitgave bevatte een uitvoerige beschrijving van de mogelijke termen die men in een redenering kan gebruiken : de tien Aristotelische categorieën. In het tweede deel bestudeert Ockham de eigenschappen van de proposities en de verschillende vormen die proposities kunnen aannemen : de tegenstellingen tussen proposities door hun kwantiteit (singulier, particulier, universeel, tweezinnig, enz.), door hun tijd (verleden, toekomstig), door hun modaliteit (mogelijk, onmogelijk, noodzakelijk), door de aanwezigheid van negatieve, beperkende en uitsluitende termen, door de aanwezigheid van reduplicaties. Het beschouwt ook de conversio van gewoon affirmerende proposities, van modale proposities en ten slotte de voorwaardelijke zin. — In deze band begint nog het derde deel, waar nl. de syllogismen behandeld worden van de eerste, tweede en derde figuur. Bij elke van deze figuren bestudeert de middeleeuwse filosoof uitvoerig hoe ze kunnen gebruikt worden met modale proposities. De bevoegdheid van de eminente uitgever, P. Phil. Boehner staat borg voor de degelijkheid van de tekstuitgave en het critisch apparaat.

M. De Tollenaere

JULIEN-EYMARD d'Angers O.F.M.Cap., *Pascal et ses precurseurs. L'apologétique en France de 1580 à 1670*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1954, 14 x 22.5, 243 blz., ing. 630 Fr. frs.

De erudiete schrijver van dit boek heeft het talrijke leger van apologeten en controversisten van de eerste helft der 16e eeuw geschouwd, om in hun vergeten geschriften de vóórgeschiedenis te ontdekken van het apologetische hoofdwerk van Pascal, de *Pensées*. Door geduldig vergelijken en katalogeren komt hij tot drie voornaamste richtingen in de geschriften tegen de atheïsten en „libertijnen" van die tijd. De „thomisten" willen door redeneringen de ongelovigen overtuigen van het bestaan van God en van de onsterfelijkheid van de ziel en ze op deze wijze voorbereiden op de geloofsakt ; de „humanisten" steunen eerder op een „sentiment" of een onmiddellijk, natuurlijk inzicht in de grote morele en religieuze waarheden ; de „augustinianen" verlangen vanwege de ongelovige een voorafgaande onderwerping aan het gezag : alleen wie zich vrij aan een transcendent gezag heeft onderworpen kan het christelijk geloof omhelzen. Pascal moet, volgens de schrijver, tot de augustinianen worden gerekend, maar met dit voorbehoud, dat hij geen blinde onderwerping wil van de rede. Daar hij anderzijds geen geloof kan hechten aan de argumenten van de „dogmatisten", doet hij beroep op een wetenschappelijk argument : de weddenschap met haar kansberekening. Dit argument — dat de schrijver in elf apologeten vóór Pascal heeft ontdekt —, wordt dan als de sluitsteen van de *Pensées*. Door de dialektiek van de twee spatiale oneindigheden van het grote en het kleine, van de tegenstelling van goed en kwaad, van denken en gewoonte, van dood en onsterfelijkheid, brengt Pascal de atheist tot een soort existentiële

bestaansangst, waardoor deze komt te staan voor de noodzaak van een opperste keuze: God of niets.

Dit boek is uitermate boeiend door de grote eruditie, de rijkdom aan gezichtspunten en de wijze van voorstellen, die de aandacht van de lezer steeds weet te prikkelen door het zinspelen op en het uitstellen van de hoofdthesis. Uit de problematiek van die tijd ziet men de *Pensées* van Pascal a.h.w. openbloeien uit de bloemenknoppen, die zich in een lang groeiproces hebben ontwikkeld. En telkens wordt gewezen op de oorspronkelijkheid van Pascal, die al de ideeën van zijn tijd samenvoegt, zijn voorgangers en tijdgenoten oneindig overtreft door de bewogenheid van zijn geest, zijn dialektische tegenstellingen, de historiciteit van zijn visie, zijn opvatting over de ziel en de „machine", tenslotte door de kracht van zijn taal. — Voldoet het boek geheel als historische studie, de eigenlijke bewijskracht van het argument van de weddenschap werd niet onderzocht noch van kentheoretisch noch van metaphysisch standpunt uit. Men mag echter aan een schrijver niet meer vragen, dan hetgeen hij wil schenken en voor een meer spekulatief benaderen van het beroemde argument van Pascal kan men van zijn gading vinden b.v. in het boek over Pascal van R. Guardini, dat deze historische studie uitstekend aanvult.

F. De Raedemaeker

Verhandlungen der Schelling-Tagung, vom 22. bis 25. September 1954, veranstaltet von der Schw. Phil. Gesell. und dem Archiv f. genetische Philosophie, (*Studia Philosophica,* Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, vol. XIV), Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1954, 16 x 24, VIII + 277 blz., ing. 30.30 Zw. frs.

Dit XIV vol. bevat de mededelingen van het Schelling-congres, dat 22-25 sept. 1954 te Bad Ragaz in Zwitserland gehouden werd ter herdenking van de honderdste verjaring van Schellings dood. De fundamenteelste aspecten van Schellings filosofie werden onderzocht, niet enkel met historische interesse, maar zeer dikwijls in nauw verband met de huidige problemen der existentie-filosofie. Dit was natuurlijk een voor Schelling zeer vererende manier om de blijvende waarde van zijn denken in het licht te stellen. — Karl JASPERS opende de rij der spreekbeurten met een lezing over *Schellings Grösse und sein Verhängnis.* Schellings grootheid was, dat hij zo diep en onvoorwaardelijk de vraag naar het zijn gesteld heeft. Zijn noodlot was, dat hij door een absolute reflexiviteit de filosofie met een soort filosofie van de filosofie verward heeft, het bovenzinnelijke, los van een concrete existentie-ervaring, objectiveerde en de „Existenzverhelling mit Gnosis [verwechselte]". Ook in zijn vergissingen betuigt echter S. zijn grootheid, „entfaltet eine spekulative Virtuosität, die in der Zerstreutheit der Täuschungen doch wunderbare Treffer erzielt". — Wilhelm SZILASI (Freiburg i.B.) sprak over *Schellings Anfänge und die Andeutung seines Anliegens,* waarbij hij vooral de betekenis van „das reine Ich" onderzocht. Helmuth PLESSNER (Göttingen) handelde over *Das Identitätssystem,* Marcel RAYMOND (Lausanne) koos als onderwerp *L'influence de Schelling en France et en Suisse Romande,* Emil STAIGER (Zürich) hield een schitterende voordracht over *Schellings Schwermut,* die echter heel wat vruchtbare discussie uitlokte (o.a. met Jaspers). Verder vermelden we nog: Martial GUEROULT (Parijs), *La philosophie Schellingienne de la Liberté,* Horst FUHRMANNS, *Die Philosophie der Weltalter,* Ernst BENZ (Marburg), *Schellings Theologische Geistesahnen,* Manfred SCHROETER (München), *Mythopoese,* Hermann ZELTNER (Erlangen), *Der Mensch in der Philosophie Schellings,* Heinrich BARTH (Basel), *Die negative und die positive Philosophie,* Walter SCHULZ (Heidelberg), *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings.* — Te oordelen naar mededelingen en discussies kan men met Szilasi's uitspraak instemmen, dat te Bad Ragaz „eine reichhaltige, harmonisch gestaltete Tagung" gehouden werd.

L. Vander Kerken

Rudolf HABLUETZEL, *Dialektik und Einbildungskraft, F. W. J. Schellings Lehre von der menschlichen Erkenntnis,* (*Philosophische Forschungen* 4), Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1954, 16.5 x 24, 138 blz.

Het centrale punt van Schellings kennisleer is de ontologische wederzijdse afgestemdheid van mens en wereld, welke in een voorbewuste identiteit van beide haar grondslag vindt en in een volkomen bewustwording haar waarheid en haar werkelijkheid zal verwerven. Ook het Kantiaanse begrip „Erscheinung" wordt door Schelling fundamenteel vernieuwd: de mens zelf brengt de dingen tot *Erscheinung* en zij worden door de *Vernunfterkenntnis* tot een *menselijke* noumenale eenheid opgevoerd. In deze zin is de mens de ideële „Urheber der Welt" en zijn kennis verheft zich tot een scheppende activiteit waardoor ononderbroken de realiteit tot verschijning en de verschijning tot realiteit gebracht wordt. Dit standpunt verklaart hoe Schelling niet enkel anhropologie en cosmologie in eenzelfde bewustzijnsleer kon laten samenvloeien, maar ook hoe hij de Kantiaanse oppositie van kennisleer en metaphysiek

en anderzijds van theoretische en practische Vernunft meende te overbruggen.

R. H. heeft in zijn boek willen aantonen, hoe S.'s opvatting der menselijke kennis door haar samenhang met Kant en Fichte begrijpelijk wordt en betoogt verder — hierin van Kroner afwijkend — dat S. geen afbreuk heeft gedaan aan de probleemstelling van zijn onmiddellijke voorgangers, doch deze enkel met een dieper inzicht hernomen heeft. De auteur begint met te verklaren, hoe S. er toe komt om het absolute „ik" als een onmiddellijke evidentie te beschouwen, dit zowel als principe van het kennen als van het gekende. Vervolgens wordt de metaphysische betekenis van S.'s standpunt en methode onderzocht — wat neerkomt op de vraag: hoe wordt het zuivere „ik" der intellectuele zelf-aanschouwing tot het absolute „ik" der Vernunft-aanschouwing? m.a.w.: hoe is het mogelijk over te gaan van de kennis van het individuele „ik" tot een schouwing, waarin God of het universum zichzelf aanschouwen? — De overige kapittels handelen over S.'s leer omtrent het natuurproces, de deductie der kategorieën en de verscheidene aspecten van het kennisproces. Het boek is een zakelijke en heldere uiteenzetting over de grondprincipes van S.'s idealisme.

L. Vander Kerken

Maria BINDSCHEDLER, *Nietzsche und die poëtische Lüge.* (*Philosophische Forschungen, Neue Folge, V*), Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1954, 16 x 23.5, 88 blz., ing. 6.40 Zw. frs, geb. 10 Zw. frs.

Nietzsche's oordeel over kunst en poëzie lijdt aan een contradictie, die niet zo gemakkelijk te verklaren is. Enerzijds is voor hem — die zelf toch altijd een vrij dichterlijke filosoof is gebleven — de kunst een activiteit „in der gerade die *Lüge* sich heiligt (und) der *Wille zur Täuschung* das gute Gewissen zur Seite hat": anderzijds weer stelt hij diezelfde kunst voor als de enige mogelijkheid om het nihilisme te overwinnen. De contradictie wordt nog scherper, wanneer hij, na alle kunst als leugen en alle dichters als bedriegers aan de kaak gesteld te hebben, meteen naar de eerlijke, de zuivere, de echte dichter op zoek gaat en deze „eerlijke bedrieger" daarenboven nog meent te ontdekken ook. Zodat de dichterlijke leugen, wanneer het haar gelukt zich als zodanig te „heiligen" toch niet langer meer als een leugen in de volstrekte zin van het woord gelden kan.

In een vlotgeschreven studie heeft Dr M. S. geprobeerd deze flagrante tegenspraak vanuit de diepere grond van N.'s gedachte te verhelderen. Deze grond is echter op zijn beurt een meer fundamentele antinomie, waarvan N. zich blijkbaar niet ten volle bewust was. Zij bestaat in een dubbelzinnigheid van het waarheidsbegrip, welke ook in zijn opvatting der ethiek haar terugslag heeft. Naast een waarheid, die een erkenning is van wat in zich is, schijnt zich binnen de „Wille zur Macht" een waarheid te ontwikkelen, welke de mens zichzelf stelt als een te vervullen taak en als een te verwerkelijken ethisch ideaal. Tegenover het eerste waarheidsbegrip zijn alle dichters en kunstenaars slechts leugenaars en bedriegers; tot de tweede waarheid kan de kunst, onder zekere voorwaarden althans, een brug vormen. Dat N. zelf het onderscheid dezer dubbele waarheid niet uitdrukkelijk kon toegeven, laat zich wel enigszins begrijpen: „Denn hätte er es getan, so hatte er in der Folge die von ihm in den Abgrund des Nichtseins geschleuderte platonisch-christliche ‚Hinterwelt' wieder ans Licht ziehen müssen. Auf einmal wären dann die ‚aeternae veritates' wieder am Horizonte aufgetaucht, der Bestehen er doch hartnäckig leugnete". De feitelijke invloed, welke N.'s aesthetische opvattingen — niet het minst trouwens dank zij hun eigen poëtische uitdrukking — in bredere cultuurkringen hebben uitgeoefend, maakt deze studie dubbel interessant.

L. Vander Kerken

Antonio ROSMINI, *Anthologie philosophique*, introduction de Régis JOLIVET, Paris, Em. Vite, 1954, 14 x 22.5, 510 blz., 2400 Fr. frs.

Rosmini staat tegenwoordig in het teken van herwaardering in de wijsgerige wereld. Niet het minst dank zij de publicaties van Jolivet is er een beter begrip groeiende voor datgene wat de eigenlijke bedoeling van Rosmini geweest is, die in de zeer bewogen tijden van zijn leven niet juist begrepen werd. Uit deze bloemlezing wordt in ieder geval duidelijk, dat de minder vloeiende naam van ontologist zeker niet op R. van toepassing is. Hij is in een adem genoemd met Gioberti, maar men heeft vergeten dat R. juist in het punt van het ontologisme Gioberti bestreden heeft, hoewel van de andere kant moet worden toegegeven, dat Rosmini's terminologie wel tot deze verwarring aanleiding gaf. De bloemlezing biedt een zeer goede keus uit de voornaamste werken. Vier bekende italiaanse wijsgeren: Puserini, Morando, Rossi en Sciacca verzorgden het biographische en bibliographische gedeelte van de inleiding, terwijl de franse vertaling van de hand is van Dom David en Chambat van de abdij van Saint Wandrille.

W. Couturier

Roger TROISFONTAINES S.J., *De l'existence à l'être, la philosophie de Gabriel Marcel,* Lettre-Préface de Gabriel MARCEL, (*Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de Namur,* fasc. 16 + 17), Louvain, E. Nauwelaerts - Paris, Vrin, 1953. 17 x 25, 415 en 431 bladzijden.

De franse philosooph Gabriel Marcel heeft nooit een systematische philosophie willen schrijven, sinds de tijd dat hij het wijsgerig idealisme van zijn jeugdjaren heeft vaarwel gezegd. Daardoor kan hij ook geen synthese neerschrijven van zijn philosophisch denken, hoewel hij deze zijn lezers wel graag zou schenken. Zijn vriend Roger Troisfontaines heeft Marcel herhaaldelijk om deze synthese gevraagd, hij legde hem zelfs het plan voor van het boek, dat deze synthese zou moeten bevatten, maar Marcel keurde slechts het plan goed en liet de uitwerking over aan Troisfontaines. Deze heeft zich aan het moeilijke werk gezet met een bewonderenswaardige energie en een onuitputtelijk geduld. Niet alleen alle philosophische werken die Marcel publiceerde heeft hij doorgewerkt, maar ook zijn toneelstukken, voorwoorden, recensies, manuscripten enz. enz. Aan het eind van het tweede deel vinden wij een bibliographie van 44 blz., het materiaal waaruit de synthese werd samengesteld. Deze synthese is ontstaan onder de ogen van Marcel, want steeds werden de resultaten hem ter goedkeuring voorgelegd. Slechts drie woorden van de inleiding werden op zijn verzoek veranderd en we lezen dan ook in het Voorwoord van Marcel diens grote dankbaarheid en zeer uitdrukkelijke instemming (Het is vreemd, dat Fritz Heinemann in zijn boekje : *Existenzphilosophie, lebendig oder tot?* wel van een „Umformung" van het denken van Marcel door Troisfontaines spreekt, maar Marcels instemming met deze „verandering" niet vermeldt).

De twee forse banden die het eindresultaat vormen van het zoeken naar de synthese in Marcels philosophie houden bewust geen rekening met een evolutie in deze philosophie, behalve op een enkele plaats, omdat M. zichzelf in dit opzicht steeds gelijk is gebleven en slechts nieuwe themata heeft ontwikkeld vanuit een oorspronkelijke ervaring. Na een inleiding over leven en werk, onontkomelijk bij een wijsgeer wiens leven en werk zo'n intieme eenheid vormen, geeft de S. aan, dat hij zich zal moeten beperken tot de philosooph Marcel, waarbij de kunstenaar (musicus, toneelschrijver) en de criticus als zodanig buiten beschouwing blijven. De synthese van het philosophisch oeuvre (waarbij de drama's uiteraard wel naar hun inhoud worden beschouwd, want aldus vormen zij een wezenlijk deel van Marcels wijsbegeerte) vindt Troisfontaines in de „communion ontologique", zijn is participeren aan de werkelijkheid. De mens doet dit volgens M. in drie phasen, een opgang van wat T. noemt : „l'existence", het eenvoudige zich bevinden in zijn situatie, via de objectiverende reflexie der wetenschap naar de derde phase van het vrij aanvaarde zijn. Daarom ook de titel van het gehele werk : *De l'existence à l'être.* Een apart hoofdstuk over de philosophische methode, die een eigen weg wil zijn, geen empirisme in enge zin en geen rationalisme, dient om te verduidelijken, hoe de mens zijn eenheid vindt met de wereld, met zichzelf, met de anderen, met God. Alleen door de eenheid met God zijn de andere eenheden goed gefundeerd en pas daar vinden zij volledig zichzelf. Deze vier „eenheden" vormen tevens de vier delen waaruit het werk is samengesteld.

De conclusie op dit lijvige werk beslaat vijf blz. waarvan nog maar een gedeelte is gewijd aan kritiek in de strikte zin. De bedoeling van Troisfontaines was immers niet een kritische beschouwing te geven, maar alleen een exposé van Marcels philosophie „avec le maximum de sympathie". Daarin is hij zó volledig geslaagd, dat we aan het einde een bekentenis lezen, waarin de S. een woord van de inleiding corrigeert. Daar werd verklaard, dat Troisfontaines het niet in alles eens is met Marcel, maar hier meent T. aan het einde sommige uitdrukkingen of een bepaalde stellingname beter te hebben begrepen in het grote geheel. Het is te begrijpen, dat sommige critici T. dit gemis aan kritiek hebben verweten, maar wij menen, dat dit de tol is die schrijver en lezer moeten betalen voor het resultaat : deze prachtige synthese. Daarvoor kan men Troisfontaines slechts heel dankbaar zijn. Een volledige kritiek zou een nieuw boek vragen. Dit zou echter m.i. niet nodig zijn, omdat juist het heldere exposé van dit werk de zwakke punten van Marcel's philosophie voldoende duidelijk aangeeft. De uiteenzetting spreekt reeds voor zichzelf.

J. Nota

Mens en Dier, Een bundel opstellen door leerlingen en vrienden aangeboden aan Mgr Prof. Dr F. L. R. Sassen bij gelegenheid van zijn zestigste verjaardag, (*Philosophische Bibliotheek*), Antwerpen-Amsterdam, Standaard-Boekhandel, 1954, 16.5 x 23, 246 blz., ing. 125 B. frs., geb. 150 B. frs.

Het kan vreemd schijnen, dat aan Mgr Prof. Dr F. L. R. Sassen bij gelegenheid van zijn zestigste verjaardag door zijn leerlingen en vrienden een bundel opstellen wordt aangeboden over *Mens en Dier.* Men had eerder een verzameling van bijdragen over de geschiedenis van de filosofie verwacht : de voornaamste verdienste van de jubilaris ligt immers op dat

gebied. Bij de lezing van dit boek raakt men echter weldra verzoend met de titel en de inhoud, want men krijgt een reeks studiën te lezen over het thema van de verhouding tussen dier en mens in de ontwikkeling van het filosofisch denken, zodat men toch op het gebied van de geschiedenis der wijsbegeerte blijft met dit voordeel, dat alles rond een probleem blijft geschaard.

Voor we echter dit terrein betreden, vernemen we van Prof. Dr P. H. VAN LAER, welke twee soorten van *Anthropomorphismen in onze visie op het dier* onze verhouding tot onze lagere levensgezellen kenmerken, hetzij wij het dier alleen beschouwen in zijn nuttigheid voor de mens, hetzij wij onze eigen menselijke eigenschappen spontaan aan het dier toekennen. Deze antropomorfismen zijn tot op een zekere hoogte gewettigd en overigens onvermijdelijk, maar de schrijver toont uitstekend de grenzen aan, die hier niet mogen worden overschreden. Prof. Mr G. E. LANGEMEIJER introduceert ons vervolgens in de ingewikkelde problematiek van *Het dier in de rechtsorde*. Bij de rechtsfilosofen en geleerden zowel als in het gecodificeerde recht schijnt men te aarzelen tussen twee uiterste juridische opvattingen : het dier heeft geen enkel recht — het dier heeft persoonlijke of ten minste individuele rechten. De schrijver zoekt een middenweg in de opvatting, dat het dier weliswaar geen eigenlijke rechten heeft, maar dat het recht met de belangen van het dier dient rekening te houden en niet alleen met de weerslag van de mishandeling van het dier op de psychologie van de mens.

Met de bijdrage van Mgr Prof. Dr K. L. BELLON over *Mens en Dier in de Archaïsche Godsdiensten* betreden we dan de geschiedenis van het menselijk denken over dier en mens. In de archaïsche kulturen, voornamelijk in de jacht-, vis- en veeteeltkulturen speelt het dier een belangrijke rol in de kosmische opvattingen en de religieuze voorstellingen van deze volkeren. Het symbolisch denken over het dier bij de primitieven, deze „platonisten vóór hun tijd", vinden we terug in het boeddhisme, zoals ons wordt geleerd in de zeer interessante bijdrage van Dr KWEE SWAN LIAT over *Mens en dier in het Boeddhisme*. Het dier wordt vanzelf betrokken in een wereldopvatting, waarin het kosmisch leven en het medelijden voor elk lijdend wezen een centrale plaats bekleedt. Wat het dier allemaal betekent voor een boeddhist vat de schrijver als volgt samen : het is „een medelevend wezen, (beschouwd) als metgezel, diener en helper van de mens, als dienaar der goden, als grimmige bewaker van het geloof en als toeverlaat, als half-goddelijke gestalte bekleed met magische eigenschappen en vermogens en zo als caricaturale spiegel van het menselijke karakter, als siermotief in de intieme levenswereld der mensen en tenslotte als voorwerp van liefdevolle toewijding" (blz. 70). Vele van deze opvattingen of alle komen ook in de andere kulturen voor, zoals reeds onmiddellijk blijkt uit de korte bijdrage — eerder een nota — van J. M. A. JANSSEN over *De Farao als Goede Herder*, waarin wordt gewezen op de dierensymboliek in Egypte niet alleen in de opvatting over de vorst maar ook in het hieroglyphisch schrift.

In onze westerse kultuur treedt het dier voor het eerst en voorgoed in de eigenlijk filosofische bespiegeling. Dit blijkt uit *De verhouding tussen mens en dier in de vóór-Aristotelische wijsbegeerte*, zoals die door Dr J. H. LOENEN wordt geschetst. Onmiddellijk is het probleem gerezen over het al of niet essentieel verschil tussen mens en dier. Aanleiding hiertoe waren voornamelijk de verschillen tussen de zintuiglijke en de rationele kennis, en bij de Pythagoreeërs en Platoon het probleem van de zielsverhuizing, waarbij de menselijke ziel in een dierlijk organisme kon worden geïncarneerd. Aristoteles, aan wie ook de eerste belangrijke physiognomische observaties te danken zijn, heeft steeds geworsteld met het probleem van de éénheid van geest en animaliteit in de mens. Dr F. J. C. J. NUYENS schetst de ontwikkeling in de opvattingen van de Stagyriet betreffende dit punt in *Mens en dier bij Aristoteles*. In de stoïcijnse wijsbegeerte schijnt er geen eensgezindheid te bestaan betreffende de graad van verschil tusen mens en dier. De auteur van het boek over de stoïcijn Panetius (Amsterdam 1946) geeft in *Mens en dier in het stoïsche denken* een helder inzicht over de jongste stand van deze problematiek. Onder de wijdse titel : *De cosmische betekenis van het dier naar het wereldbeeld van de H. Thomas van Aquino* wordt door Mgr Prof. Dr L. DE RAEYMAEKER op meesterlijke wijze het dier getypeerd, zoals het verschijnt in het thomisme als een noodzakelijk, metaphysisch verantwoord en psychologisch duidelijk gestruktureerd deel in de totaliteit van de kosmos. Het verheft zich boven het louter levende, en door de hoogste functies van zijn kennen raakt het aan de meest konkrete akten van het menselijk denken. Maar alleen de mens staat open voor het universeel zijn : alleen hij is persoon. Hetgeen niet belet, dat de mens steeds bij het dier als in een spiegel zichzelf enigszins zoekt te herkennen : dit blijkt uit de interessante bijdrage van Prof. Dr A. CHORUS : *De gestalte van het dier als spiegel van de mens in de physiognomiek van de Renaissance en in de hedendaagse anthropologische psychologie*. Het inzicht, dat niettegenstaande de vele overeenkomsten tussen dier en mens in het rijk der zoogdieren er, ook physiologisch gezien, aan de mens een uitzonderlijke positie moet worden toegekend, schijnt in de moderne

filosofie en wetenschap meer en meer veld te winnen. De schrijver had hier naast Seiffert, Kroll, Portmann ook Gehlen kunnen aanvoeren, die met Fritsche en vele anderen de theorie van Bolke overnamen en in de mens het oer-type zien, waarnaar de evolutie van het dierenrijk vanaf het begin was gericht. Maar over het probleem van de evolutie wordt er in dit boek haast niet gesproken. Het blijft steeds op het filosofische plan, ook waar Prof. Dr C. A. VAN PEURSEN spreekt over *Mens en dier in het denken van Michel de Montaigne en Blaise Pascal.* Terwijl de eerste de mens vernedert voor de voortreffelijkheid van het dier, weet de tweede juist in deze vernedering van de mens zijn grootheid te ontdekken: alleen de mens *weet* dat hij niets is: een riet, maar — een denkend riet. Het probleem van het onderscheid tussen mens en dier wordt echter op zijn scherpst gesteld door Descartes en zijn „bête-machine". Dr Paul DIBON, van het Amsterdams „Maison Descartes" schetst de hevige pennetwist, die in Nederland ontstond tussen cartesianen en anti-cartesianen in *Le problème de l'âme des bêtes chez Descartes et ses premiers disciples néerlandais.* Terwijl aan de ene kant de stelling „entia non sunt multiplicanda sine necessitate" werd naar voren geschoven, trok men van de andere zijde te velde voor het bestaansrecht van de „formae substantiales". De disputen, waarover deze geleerde bijdrage ons veel merkwaardigs vertelt, lijken wel wat verouderd, wanneer we in de volgende en laatste bijdrage lezen over de *Schaduwen van existeren,* door Dr B. DELFGAUW. Het gaat hier over het dier in het perspectief van het existentialistisch denken. In een filosofie, die zo uitsluitend is gecentreerd op de menselijke existentie, zal men slechts op negatieve wijze het dier ontmoeten als een „schaduw van existeren"; maar anderzijds is het opmerkelijk, hoe bij Sartre en Merleau-Ponty het menselijke zijn-in-de-wereld zo wordt omschreven, dat het moeilijk wordt, dit zijn nog te onderscheiden van zijn dierlijke schaduw. Het dier is immers óók een zijn-in-de-wereld. De mens echter transcendeert zijn wereld door zijn denken over de wereld, dat hij dankt aan zijn niet-werelds, geestelijk bestaan. Deze bijdrage is zo lezenswaard, dat het past te laten opmerken, dat op blz. 227 op de voorlaatste regel „ding" moet worden gelezen i.p.v. „dier".

Uit deze korte bespreking moge blijken, dat deze bundel een waardig huldeblijk is aan de jubilaris, voor wie hij is bestemd, een huldeblijk, waarbij de recensent zich in alle bescheidenheid aansluit.

F. De Raedemaeker

Hans MEYER, *Systematische Philosophie,* I. Band, *Allgemeine Wissenschafts-theorie und Erkenntnislehre,* Paderborn, Ferd. Schöningh, 1954, 16 x 24, 446 blz., geb. DM 22.—, intekeningsprijs DM 20.—.

Dit eerste deel van een werk dat de gehele filosofie moet beslaan en dat daarom zeer omvangrijk belooft te zijn, beperkt zich tot de behandeling van vragen over methodeleer, logica en kennisleer. De titel *Systematische Philosophie* mag nochtans niet zo begrepen worden dat ons hier een uitgebreid handboek zou aangeboden worden. De auteur die reeds een vijftal grote boekdelen uitgegeven heeft over de geschiedenis van de filosofie, maakt ook in deze systematische uiteenzetting overvloedig gebruik van hetgeen de geschiedenis van de filosofie ons leert, o.a. om het goede te halen uit verschillende filosofische houdingen en het verkeerde te veroordelen. Voor de problematiek van de kennisleer gebeurt dit meer traditioneel; voor de logica en de methodologie is dit minder het geval. Men kan in deze hoofdstukken interessant illustratiemateriaal vinden en een uitgebreide bibliografie.

M. De Tollenaere

Fernand VAN STEENBERGHEN, *Epistemologie, (Leuvense Reeks Leergangen in de Wijsbegeerte* 1), vertaald naar de tweede franse uitgave door Drs Marius VAN LOOSDRECHT, Leuven, E. Nauwelaerts, 1954, 16 x 23.5, 280 blz., 110 B. frs, geb. 135 B. frs.

Na de vertalingen in het Engels (1949), in het Duits (1950), en de italiaanse vertaling (1950) verschijnt er nu als eerste werk in de serie *Leuvense reeks leergangen in de wijsbegeerte,* ook een nederlandse vertaling van de tweede druk der Épistémologie, uitgegeven in *Cours publiés par l'Institut supérieur de philosophie,* 1945; tweede, herziene en verbeterde uitgave, 1947. Reeds zeer vaak viel aan dit werk een bespreking ten deel; het werd zelfs aanleiding tot diepgaande discussies. De Auteur heeft, voordat hij zijn tweede uitgave verzorgde, moeilijkheden van meer algemene aard, die evenwel essentiële punten van methode en oplossing betroffen, onderzocht in een artikel: *Problèmes épistémologiques fondamentaux,* in *Revue philosophique de Louvain,* 1946, blz. 473-496. Hij meende zijn stellingen te kunnen handhaven; zodoende bracht de tweede uitgave slechts kleine veranderingen, zowel om enige misverstanden uit de weg te ruimen als ook om de wezenlijke punten beter tot uitdrukking te brengen. Wij verheugen ons over deze nieuwe vertaling in het nederlands, waardoor voorzeker het oorspronkelijke maar tevens traditiegetrouwe denken der Leuvense professoren verder zal worden uitgedragen. Dit werk is het eerste van een komende reeks, ook, volgens de opzet van de auteur, wat de zaak zelf betreft. Het behandelt alle problemen die zich met betrekking tot het kennen aan het begin van een syste-

matische wijsbegeerte voordoen, en het vat deze problematiek in een logisch geheel samen. De vertaling werd verzorgd door Drs Marius VAN LOOSDRECHT, die zelf de philosophische cursus aan de Leuvense universiteit heeft gevolgd.

H. Geurtsen

Johannes Michael HOLLENBACH S.J., *Sein und Gewissen, Über den Ursprung der Gewissensregung, Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und thomistischer Philosophie*, Baden-Baden, Bruno Grimm, 1954, 15.5 x 22.5, 375 blz.

Zoals uit de titel en de eerste ondertitel duidelijk blijkt, wil de auteur het geweten niet enkel psychologisch beschouwen, maar heel bewust doordringen naar de ,,ontologische Wurzeln des Phänomens". Hiertoe werd hij aangezet door Martin Heidegger, die ook de ,,nicht unbedenkliche Versuche das Gewissen als ,Mischprodukt' aus Verstand, Wille und Gefühl zu deuten" overwinnen wil. Daarom moet het onderzoek nauw verbonden worden met het zijnsprobleem überhaupt. De stem van het geweten kan eerst als zinvol gezien worden door de verheldering van de zin van het zijn zelf (1e hfdst.). Zodoende werd dit werk voor het allergrootste gedeelte een zijnsonderzoek, en wel in voortdurende discussie met Martin Heidegger. De auteur zegt wel in de tweede ondertitel dat hij een ontmoeting tot stand wil brengen tussen deze duitse philosoof en de thomistische wijsbegeerte, maar reeds van het begin af aan wordt men gewaar, dat er volgens de auteur tussen Heideggers denken en de thomistische philosophie een onoverbrugbare tegenstelling is. In het tweede hoofdstuk begint het onderzoek over ,,Sein und Person in ,traditioneller' Sicht". Langs een analyse van Sint Thomas' leer en de critiek van Heidegger op deze traditie, bereikt de gedachtegang van de auteur de voorwaarde van het zijnsverstaan: ,,Das Wissen um das eigene Dasein" (3e hfdst.). Omdat de schrijver hier terecht komt in de Kant-interpretatie van Martin Heidegger en zich daarom weer genoodzaakt ziet een eigen onderzoek in te stellen aangaande de leer van Kant, wordt deze voorwaarde om het zijn te kunnen kennen over meerdere hoofdstukken onderzocht. De vrucht hiervan is dat wij een geestelijk inzicht hebben in eigen Dasein, dat ons vervolgens leidt niet alleen naar een over dit Dasein heersend ideaal (6e hfdst.), maar naar de persoonlijke Schepper (7e hfdst.). Zin van zijn en zijnsvoltrekking is daarom ook niet ,,Sein zum Ende" maar ,,Vorhabe für Gott" (8e hfdst.). Zo kan men dan eindelijk (laatste hoofdstuk) de zin van het geweten bepalen: het is niet enkel ,,Ruf zum eigensten Seinskönnen", maar ,,Hingabe an die Übermacht des verfügenden Schöpfers".

De auteur heeft het voor de lezer niet gemakkelijk gemaakt. Maar dit zou nauwelijks enige critiek insluiten, wanneer wij tevens de noodzakelijkheid hiertoe zouden kunnen inzien. Welnu, dit is vaak niet het geval. Was het nodig om de zorgzame analytische studie welke de auteur zich getroost heeft, zo minutieus weer te geven? Wordt de gedachte niet al te veel afgeleid of al te zwaar belast door allerlei analyses van het fundamentele werk *Sein und Zeit*? Was het nodig om zo uit te wijden over de leer van Kant? Wij verwachten natuurlijk een positief antwoord van de auteur, maar tot nu toe heeft hij het ons niet duidelijk gemaakt. Hoe belangrijk ook de onderzoekingen van de auteur hier zijn, in dit werk zijn ze vaak alleen hinderlijk.

Over een belangrijk punt van de inhoud zouden wij nog een vraag willen stellen. Zoals blijkt uit de korte weergave die wij brachten, vormt het geweten zelf voor de schrijver geen basis voor een bewijs van Gods bestaan (zoals dit bv. het geval is in Newman's Godsbewijs uit het geweten of het daarvan onderscheiden dialectische bewijs uit de morele verplichting). Integendeel, Gods bestaan wordt in vóóronderstelling voor de interpretatie van het geweten, niet vanuit het geweten als zijn laatse verklaring opengelegd. Zou evenwel de zin van Heidegger: ,,Es ruft in ihm und doch über ihm" niet meer wijzen naar datgene wat de auteur ons in zijn inleiding wel doet verwachten maar in zijn eigenlijk onderzoek niet biedt? Zegt hij niet in zijn inleiding: ,,Schliesslich deutet die Eigenart des Gewissensphänomens ... auf einen Ursprung dieser Regung, der mit dem Handelnden kaum identisch sein kann und dennoch eine personale Macht sein muss"? Hier beluisteren wij een meer directe verbinding met God in het geweten, dan later, op het einde, wordt geboden. Wellicht zou ook de discussie met Martin Heidegger meer een echt ontmoeten geworden zijn, wanneer de schrijver zijn belofte van de inleiding was nagekomen. — De ,,Sachverzeichnis", die 25 bladzijden beslaat, is een kostbaar hulpmiddel om de ietwat al te compact gedrukte tekst te kunnen overzien.

H. Geurtsen

Friedrich KAULBACH, *Philosophische Grundlegung zu einer Wissenschaftlichen Symbolik*, (*Monographiën zur philosophischen Forschung*, begründet von Dr Georgi SCHISCHKOFF, XIV), Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1954, 15.5 x 23, 201 blz., DM 12.70, Leinen DM 15.—.

Deze studie wil wijzen op de centrale plaats van beeld en symbool in de ontwikkeling van

de geest, en speciaal in de opbouw van het theoretisch denken. Uitgaande van de platoonse leer over het beeld wordt aangetoond, dat voor het tot stand komen van een symbool niet alleen het principe van de betrekking maar evenzeer en even oorspronkelijk ook gestalte en wezen betrokken zijn. Dit wordt in het derde hoofdstuk: *Phänomenologie und Theorie des Symbols* vooral in discussie met E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen,* 3 Bde., Berlin 1929, breed uitgewerkt. Bij de wetenschappelijke kennis moet men twee fundamentele gebieden onderscheiden: het gebied van de „Geltung" en het gebied van de „Sinn". Hieraan beantwoordt in de symboliek het onderscheid tussen „Geltungssymbolen" en „Sinnsymbolen". De eerste staan in dienst van de exacte natuurwetenschap, de tweede groep in dienst van de wezenskennis. Tenslotte wordt er gewezen op de grenzen die te handhaven zijn in het gebruik van het symbool.

H. Geurtsen

Dr J. J. POORTMAN, *Ochêma, geschiedenis en zin van het hylisch pluralisme,* I, Assen, van Gorcum & Comp. N.V., 1954, 16 x 23, 179 blz., ing. f 6.90, geb. f 8.25.

Dr Poortman is geen onbekende in de wereld van de nederlandse wijsbegeerte. Eenzelfde nauwkeurigheid en detailzin, die spreken uit zijn Repertorium, karakteriseren ook dit breed opgezette werk. Het wil aantonen, hoe er in de loop der geschiedenis van het denken onderscheid is gemaakt tussen verschillende soorten „stof", met name wat de meningen geweest zijn omtrent een meer subtiel lichaam, het z.g. ochêma of zielsvoertuig, dat ook na 's mensen dood met de ziel verbonden zou blijven. In dit eerste deel behandelt de auteur de opvattingen van het primitieve denken. Hij toont zich zeer bedreven in het construeren van een systematische indeling en het gebruik van een eigen terminologie, die zeer ver gaat in detaillering. Het is evenwel niet altijd gemakkelijk voor de lezer de betekenis hiervan vast te houden, al is zij, zuiver logisch gezien, verantwoord. Wij krijgen soms de indruk, dat de auteur wel eens de verschillende sententies wat geweld moet aandoen om ze in te passen in zijn systematiek. En met name willen wij wijzen op een apert onjuiste voorstelling van Sint Paulus' leer over het „corpus spiritale". Dit verrijzenislichaam is geenszins een individueel ander lichaam dan datgene wat wij nú bezitten, maar hetzelfde lichaam met nieuwe „geestelijke" eigenschappen. De schrijver had dit in ieder theologisch handboek kunnen vinden. Sint Paulus mag dus geenszins geclassificeerd worden onder de voorstanders van het hylisch pluralisme. Wij zien met belangstelling uit naar de volgende delen van dit werk, en zijn zeer benieuwd naar de mening van Dr Poortman over de werkelijkheidswaarde (zin?) van de door hem onderzochte opinies.

W. Couturier

Friedrich DESSAUER, *Auf den Spuren der Unendlichkeit,* Frankfurt am Main, Josef Knecht-Carolusdruckerei, 1954, 12.5 x 19, 101 blz., geb. DM 4.80.

„Het klinkt wel vermetel, een ontmoeting met het oneindige te willen wagen, maar *er zijn* wegen naar het oneindige, zowel in de natuurwetenschappen en in de mathesis, als in de wijsbegeerte". Dessauer wil in dit boekje aantonen hoe parallel deze wegen lopen, en hierdoor een bewijs te meer leveren, dat religie en natuurwetenschap gemaakt zijn om elkaar wederzijds te steunen, eerder dan elkaar te moeten bestrijden. Opvallend helder en bevattelijk worden dan uiteengezet de existentiële ervaring van het oneindige in de dood en in de onrust, de scholastieke leer over de analoge kennis van het oneindige en de zeer moderne tak van de mathesis waar oneindige verzamelingen en „punten of lijnen op oneindig" beschouwd worden. — Het boekje is een heerlijke en eerlijke poging van een wetenschapsman om het oneindige te ontmoeten. Nochtans zouden we persoonlijk minder nadruk hebben gelegd op de overeenkomst tussen de analogieleer en een andere tak van de mathesis, de groepenleer, in zover deze de *gelijkenis* bestuderen tussen de dingen. Er bestaat inderdaad ook hier een overeenkomst, maar ze is niet een middel om ons bewust te maken van de drang naar het oneindige, die ons ingeboren is.

M. De Tollenaere

Dr A. G. M. VAN MELSEN, *De wijsbegeerte der exacte wetenschap, Rede, uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van buitengewoon Hoogleraar in de Wijsbegeerte der exacte wetenschap aan de Rijksuniversiteit te Groningen,* Groningen, J. B. Wolters, 1954, 16 x 24, 24 blz., f 1.25.

In deze Rede zet de schrijver in een boeiend betoog uiteen hoe de taak van de wijsbegeerte der exacte wetenschap bestaat in een bezinning op haar vooronderstellingen. Deze bezinning is niet alleen van betekenis voor het inzicht in het exacte denken maar ook en niet het minst is ze verhelderend voor het algemeen wijsgerig denken zelf.

E. Huffer

Jahrbuch für Aesthetik und Allgemeine Kunstwissenschaft, II, *1952-1954*, In Verbindung mit Prof. Dr J. GANTNER, Prof. Dr H. MEYER und Prof. Dr H. LUETZELER, Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1954, IV + 224 blz., ing. DM 30.40, geb. DM 34.—.

In een eerste artikel van dit Jahrbuch, *Die Wirkung des Kunstwerks*, ontwikkelt Erich ROTHACKER een alleszins vruchtbare opvatting omtrent het wezen van het kunstwerk. Hierbij gaat hij uit van een analyse der waarneming. De waarneming beperkt zich niet tot het sensibel-verstandelijk noteren van een of ander afgezonderd object. Elke waarneming brengt ons in een *situatie* en elke situatie betekent de wijziging van een *milieu*, zij opent een nieuwe *Umwelt*. Derhalve, meent E. R., is de elementaire werking, welke het kunstwerk op de toeschouwer uitoefent, niet te zoeken in een of andere geïsoleerde esthetische indruk, ook niet in de symbolisering van een ruimere werkelijkheid (een soort „Hinterwelt"). Veeleer voert het kunstwerk de toeschouwer binnen in de „Gegenstand" zelf, als in een werkelijkheid, waarop hij met heel zijn wezen reageert en waardoor hij in een oorspronkelijk levensmilieu binnentreedt, dat hem gans in beslag neemt. Een verdere filosofische verklaring van dit zgn. „milieu" alsmede een eventuele discussie van moderne existentiële theorieën, die zich in een zelfde richting bewegen, zou de waarde van dit artikel niet weinig verhoogd hebben. — Franz Bertram HECKENBACH schreef een met zorg en sympathie gemaakte studie over de esthetische opvattingen van Henri Bremond. Met recht stelt hij de blijvende waarde van B.'s esthetische grondintuïtie in het licht, spoort de bronnen op waaruit ze is voortgesproten, maar wijst ook op een gewisse filosofische ondiepheid, waarin de kern dezer intuïtie dreigt te verzanden, zodra het er op aankomt de eigenlijke aard der transcendentie te verklaren, welke volgens B. in de esthetische ervaring en in de poëzie besloten ligt. Voor dit tekort echter een grond te zoeken in een soort terugslag van het modernisme op B.'s esthetische opvatting, lijkt wel enigszins overdreven. — Algemeen bekend is, hoeveel de beeldende kunst voor Rilke en voor zijn dichtwerk betekend heeft. In dit verband spreekt men steeds hoofdzakelijk over Rodin. Het artikel van Hermann MEYER, *Rilkes Cezanne-Erlebnis*, toont aan, dat de invloed van Cézanne voor hem niet minder sterk geweest is en op een bepaald moment zelfs grotendeels de invloed van Rodin vervangen heeft. Wat Rilke in Cézanne aantrok was het *objectiviteits*-aspect van diens schilderkunst. H. M. gaat de terugslag na van Rilke's Cézanne-beleving op zijn dichtwerk. Van een soort onmiddellijke transpositie van techniek kan hierbij natuurlijk geen sprake zijn, wel van een geleidelijk toenemende „Sachlichkeitsintention" in Rilke's poëzie. Dit merkt men niet enkel in de keuze der thema's, maar meer nog in een stijgende overwinning „des ichbefangenen und reflektierenden, das eigene Gefühl auskostenden und deutenden Elements in seinem eignen Wesen". Rilke zal er zich nu op toeleggen „die Sachen sich selbst aussprechen zu lassen, sie in ein autarkes Sprachgebilde umzusetzen". Achteraf beschouwd blijkt trouwens hoe Rilke zich reeds door zijn persoonlijke ontwikkeling gedreven voelde naar de esthetische inzichten, die zich in Cézanne gekristalliseerd hebben. H. M. toont dit aan door een nauwkeurige analyse van twee gedichten „Der Berg" en „Der Hund", die op 31 Juli 1907 geschreven werden, dus vóórdat Rilke kennis nam van het werk van Cezanne. — Tenslotte wijdde Hans Egon HASS een uitgebreide studie aan de volgens hem ten onrechte meestal verwaarloosde literair-historische geschriften van Eichendorff, *Eichendorff als Literarhistoriker*. De sleutel van E.'s literair-historische opvatting moet gezocht worden in zijn vrij persoonlijk begrip der poëzie: de poëzie is uitdrukking van de inwendige geschiedenis der natie, deze inwendige geschiedenis echter is in wezen van religieuze aard: hieruit volgt, dat elke echte poëzie, volgens E., „durchaus religiös" is en dat de literatuur van een volk slechts kan begrepen worden vanuit de ontwikkeling der religieuze opinies. Anderzijds kant E. zich tegen elke verabsolutering van de kunst tot religie. Is de grond der poezie de religie, „die schonste Poesie (ist) noch keine Religion". In feite heeft E. zich bij zijn literair-historisch werk op een standpunt gesteld, dat tegenover het bredere object der literatuurgeschiedenis te speciaal was. Toch heeft hij, meent H. E. H., hierdoor de literatuur geen geweld gedaan, doch vanuit zijn bijzonder standpunt gewaardeerd wat te waarderen was en hierdoor zeer reele aspecten van de literatuur belicht. — Het Jahrbuch besluit met een uitgebreide bibliografie van in 1950 over esthetiek en kunstwetenschap verschenen (Duitse, Engelse, Franse, Italiaanse en Nederlandse) boeken en tijdschriftartikels.

L. Vander Kerken

Louis JANSSENS, *Droits personnels et autorité*, (*Questions de Morale*), Louvain, Nauwelaerts - Paris, Vrin, 1954, 14 x 19, IV + 80 blz., ing. 36 B. frs.

Deze drie lezingen, gehouden te Freiburg in Zwitserland, hebben niet de pretentie van een beknopte uiteenzetting te geven der sociale filosofie. Ze raken nochtans direct de kern zelf van heel deze filosofie, nl. de fundamentele verhouding van de individuele persoon tot de gemeenschap en de algemene rechtsvormen waarin deze persoon de gemeenschap als

gezag ontmoet. Uitgangspunt is de gezonde idee — buiten welke een sociale filosofie van haar beste bedoelingen niet veel terecht zal brengen — dat de menselijke persoon reeds uit zijn wezen sociaal is, dat m.a.w. zijn sociaal karakter geen bij-komende eigenschap is, welke aan een reeds in wezen gevestigd individu wordt toegevoegd, zoals individualisme en liberalisme dit tenslotte menen. De mens is essentieel „medemens". Hij bereikt zijn volkomenheid in het bewerken van de volkomenheid zijner medemensen en anderzijds is de volkomenheid der gemeenschap geen andere dan de persoonlijke volkomenheid van „allen".

In het licht van deze fundamentele idee behandelt Prof. Janssens, in een helder en verstandig betoog, de grondproblemen waarin de verhouding persoon-gemeenschap betrokken wordt binnen de uitwendige staatkundige gemeenschapsvorm: algemeen en individueel welzijn, vrijheid en beperking-van-willekeur, recht en verplichting, en vooral de principes der rechtvaardige gezagsuitoefening. Meer in het bizonder wordt deze gezagsuitoefening beschouwd in verband met de zgn. sociale kwestie, de bezitsspreiding en de politieke en sociale democratie. Een politiek-democratische erkenning van de rechten van de vrije persoon dient zich sociaal te belichamen in een feitelijke verzekering van deze rechten voor allen en niet enkel voor een geprivilegieerde minderheid. Enerzijds maakt de technische vooruitgang heden ten dage deze verzekering mogelijk en anderzijds zal deze zelfde vooruitgang in menig geval een dieper ingrijpen van het gezag noodzakelijk maken om de materiële sociale condities te waarborgen, welke voor de ontplooiing van de persoonlijkheid van alle leden der gemeenschap onmisbaar zijn. In klare taal wijst dit boekje de soliede grondslagen aan van een gezond en vruchtbaar sociaal personalisme.

L. Vander Kerken

P. Simeon O.F.M.Cap., *Sociologie, Een inleiding in het maatschappelijk vraagstuk,* Utrecht-Nijmegen, Dekker & van de Vegt N.V., [5]1954, 16 x 14.5, 172 blz.

Dit boek is bestemd voor velerlei ontwikkelingscursussen (vgl. *Bijdragen* XIII, 1952, blz. 89). In deze vijfde druk werden o.a. gegevens uit het nederlands bisschoppelijk mandement 1954 opgenomen.

Dr Karl Wellnitz, *Kombinatorik, Einführung und Beispiele,* Braunschweig, Fr. Vieweg u. Sohn, 1954, 14.5 x 21, 50 blz., kartonniert DM 3.20.

Dr Karl Wellnitz, *Wahrscheinlichkeitsrechnung,* Braunschweig, Fr. Vieweg u. Sohn, 1954, 14.5 x 21, 112 blz., ill., kartonniert DM 3.90.

In het eerste werkje worden de begrippen en stellingen van de Combinatieleer, ook met het oog op het volgend deeltje, aan de hand van talrijke voorbeelden op heldere wijze behandeld. — Het tweede deeltje geeft een uitvoerige uiteenzetting van de klassieke waarschijnlijkheidsleer en een korte schets van de moderne waarschijnlijkheidsopvattingen (Mises, Kamke). De voortreffelijke behandeling vereist behoudens enkele weinige uitzonderingen geen kennis der hogere wiskunde.

E. Huffer

A. C. Crombie, *Oxford's Contribution to the Origins of Modern Science,* Oxford, Basil Blackwell, 1954, 14 x 22.5, 27 blz., 2/6.

PSYCHOLOGIE EN PSYCHIATRIE

Friedrich E. Frhr von Gagern, *Der Mensch als Bild, Beiträge zur Anthropologie,* Frankfurt a.M., Josef Knecht-Carolusdruckerei, 1954, 16 x 23.5, 132 blz. + 48 blz. ill., geb. DM 10.80.

Anthropologie, als studie van de mens in een veelzinnig verband, waar voornamelijk de psychologie, de philosophie en de theologie hun woord meespreken, maakt heel wat opgang in bepaalde duitse kringen. De inhoud van dit boek is op zijn minst onverwacht. Een eerste deel spreekt over het mensenbeeld in Genesis. S. schrijft in korte hoofdstukken zijn bedenkingen neer, zoals zij hem bij de bijbeltekst te binnen komen, als ervaren arts en als symbolisch denkende psycholoog. Daar staan belangrijke beschouwingen bij, die aan de lezer een grote eenvoud, een diepe eerbied trachten mede te delen voor de mens, ook in zijn lichaam als Godsbeeld geschapen wezen. Het tweede deel tracht meer bepaald diezelfde onbevangenheid op te wekken tegenover de lichamelijke verschijning van de mens. Het naakte beeld uit de kunst, dat ons aanspreekt doorheen de diepe symbolen van het vrouwelijke en het mannelijke, wordt de lezer ter beschouwing aangeboden. Hierbij behoort een keus van 24 verzorgde illustraties, die in het midden van het boek zijn opgenomen. Het derde deel zoekt het mensbeeld, zoals het in de tien geboden bevat ligt. Deze geboden ziet hij als een telkens herhaalde oproep naar zelfverwezenlijking, waaraan men dan in evenveel neurotische afwijkingen kan tekort schieten.

Het is moeilijk deze studie naar waarde te schatten. Wellicht kan men het boek aanzien als een vanuit een katholieke inspiratie geschreven leesboek, allereerst voor de patiënten zelf van de arts, die in de therapeutische gesprekken enigermate vertrouwd zijn geraakt met het symbolische denken van de dieptepsychologie. Als zodanig is het boek werkelijk nuttig. Het werkt aanmoedigend, verlichtend, bevrijdend, soms wel iets of wat al te bekommerd om het lichamelijke, met de goede bedoeling nochtans om het eigenlijk te beschermen tegen een al te zeer verspreide sexualistische zienswijze. Voor een breder publiek lijkt ons het nut van dit boek bedenkelijker, omdat de verdienstelijke wenken van geestelijke en opvoedkundige aard voor oningewijden niet onmiddellijk duidelijk zijn. Philosophisch en theologisch is de inhoud pover. Is de tijd wel rijp voor een voldragen anthropologie, waar alle wetenschappen hun woord kunnen meespreken? Dat von Gagern in deze richting werkt met zulk een liefde voor de ontredderde moderne mens, mag hem voorzeker aangerekend worden als een grote verdienste.

A. Snoeck

Eva Firkel, *Schicksalsfragen der Frau.* Wien, Herder, 1954, 12.5 x 20, VI + 270 blz., geb. Sh. 49.—.

De begaafde en stilaan bekend gerakende schrijfster heeft dit boek samengesteld voor vrouwen. Het biedt hen de gelegenheid zich te bezinnen over hun vrouwelijk wezen en het nodigt hen uit om in de aanvaarding van dit wezen hun Godgegeven „bezorgd-zijn" te laten ontbloeien. Het is echter niet zozeer een theoretische studie over de vrouw, zoals men er in de laatste jaren een aantal heeft beproefd, als wel een leesboek, waarin zij, als in een spiegel, haar weg kan leren vinden in eigen gemoed. De opvatting is door en door christelijk. Eva Firkel is daarbij voldoende bekend met de hedendaagse psychologie om de gegevens daarvan op zeer bekwame wijze te integreren in haar uiteenzetting. Nadat zij in een eerste deel het wezen van de vrouw heeft trachten te omlijnen, volgt zij dan heel de ontwikkeling van het jonge meisje tot aan de voldragen ouderdom. Het lange hoofdstuk over de ongetrouwde vrouw is misschien het meest genuanceerde en het rijkste van het boek, dat op het niveau blijft van verstandige vulgarisatie en met vrucht zal gelezen worden door dames.

A. Snoeck

Dr A. Michotte, *La perception de la causalité.* 2e éd., (*Studia Psychologica*). Antwerpen-Amsterdam, Standaard-Boekhandel, 1954, 16 x 24, VII + 306 blz., ing. 175 B. frs, geb. 220 B. frs.

In het voorwoord van deze tweede uitgave zijner wereldbefaamde psychologische studie verwondert Prof. Michotte zich erover dat de juiste draagwijdte van zijn *experimenteel* onderzoek niet altijd goed erkend werd. Nooit immers was het de bedoeling om bij het uitvorsen van de welbepaalde voorwaarden, onder dewelke de mensen in de orde van het phenomenaal verschijnen *causaliteit* plegen *waar* te *nemen*, ook over zoiets als de ontologische waarde van het causaliteitsbeginsel een philosophische uitspraak te willen doen. Blijft dus het onderzoek strikt-experimenteel, dan heeft het toch een moeilijk te overschatten ook wijsgerig belang, omdat deze wetenschappelijke doorgevoerde phenomenologische studie juist de phenomenale basis weerlegt, waarop de tot nog toe gangbare opvattingen der causaliteit teruggaan. Tegen Hume ener- en Maine de Biran anderzijds wordt uitgemaakt dat bij de causale indruk wel degelijk meer dan de loutere «opeenvolging van twee phenomenen in de tijd» wordt waargenomen, en dat het causaal gebeuren, verre van een projectie te zijn van de «subjectieve activiteitservaring», werkelijk tot het objectief waarnemingsveld van de mens behoort. Dit kon Prof. Michotte bewijzen dank zij een buitengewone experimenteertechniek, doorgevoerd in talrijke steeds tot in het paradoxale toe variërende proeven.

Men kan hier natuurlijk de vraag stellen in hoever de proefondervindelijk bekomen resultaten onafhankelijk zijn van het gebruikte proefpersonenpubliek, of b.v. de uitslag van het onderzoek nog hetzelfde zou zijn bij een ander, b.v. Kongolees publiek, dat wellicht volgens andere kategorieën waarneemt; of de bekomen uitslag niet bepaald werd door de opvoeding van de proefpersonen enz. Op deze vragen echter zal reeds de zo vernuftige variatie der experimentatie zelf een indrukwekkend antwoord geven, aan wie haar planmatigheid in detail wil nagaan. Het wordt voortaan moeilijk om te betwijfelen dat naast de ons achtereenvolgens verschijnende dingen ook het op elkaar *werken* van de dingen voor ons onmiddellijk en wetmatig in de waarneming verschijnt. Den wijsgeer wacht nu de lichter geworden taak om dit constituerend feit onzer waarneming naar algemeengeldende ontologische waarde te duiden.

A. Poncelet

Margaret LOWENFELD, *The Lowenfeld Mosaic Test*, London, Newman Neame, 1954, 14.5 x 22, 361 blz., samen met doos bevattende 144 gekleurde platen, geb. 50/.

Dit boek is de eerste uitgave van een psychologische testmethode die door de Auteur in samenwerking met talrijke specialisten zowel in Europa als in U.S.A. sedert vijfentwintig jaar wordt toegepast. Bijgaande vindt men het testmateriaal, afgebeeld op gekleurde platen, genummerd van 1 tot 144, waarnaar dan in de loop van het boek voortdurend verwezen wordt. Wat vooreerst de testmethode zelf betreft, zij is een vernuftige poging om de gewone meer mechanisch-werkende test van de experimentele zielkunde te verbinden met al de voordelen van het rechtstreekse persoonlijke contact, dat eigen is aan de psychiatrie. Men vraagt namelijk aan de proefpersoon met het voorhanden zorgvuldig geselecteerd bouwmateriaal iets te tekenen of voor te stellen. Deze opdracht kan tot in het oneindige worden gevarieerd en biedt aan de leider steeds nieuwe gelegenheid tot proef en waarneming. Uit de wijze nu waarop het subject het bouwmateriaal uitkiest en gebruikt zal hij blijk geven van zijn temperament en verborgen aanleg. De moeilijkheid zal echter bestaan in het interpreteren en uitcijferen van bekomen testen. En daarom stelt Dr Lowenfeld een uitgebreide en zeer methodisch voorgestelde ervaring ter beschikking, naar gelang men de test wil toepassen in de studie van kinderen, van subnormale en normale persoonlijkheid, van neurose en geesteskrankheid, van godsdienstige problemen. Zodoende wordt de «mozaiek-test» een zeer handige methode, die met grote nauwkeurigheid kan worden toegediend in het soms zo duister vraagstuk van menselijke bekwaamheden en persoonlijkheid. A. Poncelet

Fr. DUYCKAERTS, *La notion de normal en psychologie clinique, Introduction à une critique des fondements théoriques de la psychothérapie*, (Serie *Problèmes et Controverses*), Paris, J. Vrin, 1954, 14 x 22, 206 blz.

Het begrip ‚normaal' wordt gewoonlijk in verband gebracht met een waardeoordeel, waarin men tal van relatieve aspecten kan aanwijzen. Hierdoor wordt de toepassing van dit begrip in de psychologie bemoeilijkt. De auteur tracht er een bepaling van te geven, welke past binnen het kader van de psychologie. Hij onderzoekt hiertoe verschillende omschrijvingen van het begrip: in verband met integratie, autonomie, aanpassing en overeenstemming met het gemiddelde van een groep. De auteur streeft daarbij naar een synthese tussen opvattingen, zoals die van Goldstein, waarbij het normale gedrag wordt gesteld tegenover het zinloze pathologische gebeuren, en die van de dieptepsychologen, volgens wie ook het pathologische een motivering heeft. Hij bereikt deze synthese langs een zorgvuldige analyse van de verscheidene motiveringen van het gedrag, welke hem brengt tot een driedeling in gedragswijzen, die naast het normale gedrag de zinloze reactie en de vanuit het onbewuste gerichte gedragingen omvat. Hij wijst af een materiële definitie van het normale, waarbij bepaalde gedragswijzen als karakteristiek gelden voor de normale mens, andere typerend voor de gestoorde. Om het gedrag te beoordelen moet men de dynamische structuur onderzoeken, waaruit het voortkomt. Gedrag, dat berust op een zekere creativiteit, kan als kenmerkend voor de normale mens gelden. Als conclusie voor de psychotherapie volgt hieruit, dat de therapeut geen gedragspatroon mag opdringen, maar de patiënt moet helpen om weer te geraken tot echt menselijk creatief gedrag. — Deze studie biedt een waardevolle bijdrage tot de psychologische begripsvorming, welke onmisbaar is om de verwarring tussen verschillende richtingen en systemen tot oplossing te brengen. J. Kijm

Prof. Dr James H. VANDER VELDT O.F.M. en Prof. Dr Robert P. ODENWALD, *Psychiatrie en Katholicisme*, nederlandse vertaling door J. STOKER en P. STOLKER, 's-Gravenhage, Uitg. Pax, z.j., 16 x 24, 468 blz., f 17.—.

Deze uitgave is een vertaling van een Amerikaans werk, dat getiteld is: *Psychiatry and Catholicism*. De auteurs doceren aan de Katholieke Universiteit te Washington. Pater Vander Veldt studeerde na zijn priesteropleiding empirische psychologie te Leuven. Odenwald is psychiater. — In dit boek komen kwesties ter sprake, die liggen op het terrein waar zielzorg en psychiatrie elkaar raken. Eerst worden enkele algemene problemen van de moraal en van de psychopathologie behandeld. Uitvoerig komen hierbij de methodes van de psychotherapie ter sprake, met name die welke voortkomen uit de dieptepsychologie. In een volgende groep hoofdstukken vindt men een beschrijving van de voornaamste ziektebeelden. Tenslotte worden in afzonderlijke hoofdstukken behandeld: scrupulositeit (in de vertaling aangeduid als scrupuliteit), alcoholisme, een aantal sexuele storingen, sexuele opvoeding en huwelijksproblemen.

De auteurs verdienen ongetwijfeld waardering voor de grote en moeilijke taak, die zij op zich namen. In dit omvangrijke werk gaven zij een overzicht van een moderne problematiek, en dit is geen geringe verdienste. De uitwerking echter blijft op vele punten onbe-

vredigend door vaagheid en simplisme. Met name de problematiek rond de neurose, het belangrijkste gedeelte van dit boek, heeft hieronder geleden. Men mist een afgebakend beeld van de neurose als ziekte, waardoor ook de betekenis van de dieptepsychologie niet voldoende tot uiting komt. Door de bijna exclusief Amerikaanse oriëntering van het boek ontbreken de bijdragen van de nieuwere Europese psychopathologie, die van zo groot belang zijn voor de samenhang tussen moraal en psychopathologie. — Men dient deze studie critisch te hanteren, maar dan kan het boek voor priester en psychiater een goede aanleiding zijn om zich in de gestelde problematiek te verdiepen.

J. Kijm

Études Carmélitaines. Nos sens et Dieu. Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1954, 14 x 21, 216 blz., geïll., 150 B. frs.

Het is ongetwijfeld geen lichte taak ieder jaar opnieuw een actueel en markant thema aan te geven dat „de psychologie" tot grondtoon heeft en „het heilige" tot dominant. In deze drie en dertigste jaargang van de bekende Études Carmélitaines werd gekozen „Nos sens et Dieu". Zoals a posteriori ook blijkt: een inderdaad gelukkige keuze. Na een breedvoerig inleidend artikel van Paul CLAUDEL over onze waarneming van het goddelijke aan de hand van de H. Schrift (ongewijzigd uit 1933 overgenomen) volgen een tiental artikelen van technisch wetenschappelijke aard: of beschouwd vanuit het standpunt der ethnologie en godsdienstgeschiedenis; volgens de visie der dieptepsychologie (met name volgens Jung); de opvattingen hierover van asceten en mystici; bezien vanuit het standpunt der geschiedenis van de spiritualiteit en eindigend met een slotbeschouwing over de leer van Johannes van het Kruis onder gemeld opzicht. — Een reeks interessante opstellen van competente deskundigen.

P. Ploumen

Karl STERN, *Die Feuerwolke. Lebensgeschichte und Bekenntnis eines Psychiaters.* Deutsche Übersetzung von Elisabeth MAYER. Salzburg, Otto Müller Verlag, 1954, 14 x 21.5, 320 blz.

Boeiend autobiographisch relaas der bekering van de bekende Joodse psychiater: het werk verscheen ook reeds in het nederlands onder de titel *De Vuurzuil*. Zeer aanbevolen.

VARIA

Dom Columba MARMION O.S.B., *Christus, Ideaal van de priester.* Brugge, Desclee de Brouwer, 1954, 13 x 20.5, 389 blz., ing. 90 B. frs, geb. 120 B. frs.

Dit posthume werk van de bekende geestelijke schrijver werd opgesteld, zoals de drie vorige reeksen van geestelijke conferenties, aan de hand van de talrijke aantekeningen en voordrachten van Dom Marmion, met dit verschil evenwel, dat de ondertussen overleden Abt deze bewerking persoonlijk niet meer heeft kunnen volgen en doornemen. De bouw van het werk is voortreffelijk. Een eerste deel beschouwt ons aller en enige Hogepriester. Het tweede deel beschouwt de „sacerdos alter Christus", in zijn deugdenleven eerst (geloof, boetvaardigheid, nederigheid, godsdienstigheid en caritas), en daarna in zijn verschillende, vooral liturgische activiteiten. De naam van Dom Marmion staat genoeg borg voor de degelijkheid van de leer en van de spiritualiteit, die hier wordt aanbevolen. Wij steunen vooral op hare katholiciteit. Het gaat hier niet om een bepaalde opvatting over het priesterschap, of een bepaalde priesterstand, maar het hele katholieke Priesterschap wordt aangesproken van uit de volheid van het dogma en de eeuwenlange spirituele ervaring van de Kerk.

P. Fransen

Mgr K. CRUYSBERGHS, *Priesteroverwegingen.* Leuven, De Vlaamse Drukkerij, 1954, 14.5 x 21.5, 250 blz., ing. 80,— B. frs.

Wat wel het meest sympathieke is bij Mgr K. Cruysberghs is zijn liefde en waardering voor zijn „confraters" in het Priesterschap. Hij weet, hoe de meesten hunner gebukt gaan onder een overvloed van materieel werk. Een deel van zijn leven gaat op in het studeren voor hen, het verwerken van „moderne theologische stellingen of aktuele ascetische behoeften" tot een vlotte, rustige tekst, die men gemakkelijk overwegen kan en tot zich laten doordringen. Het is er hem niet zozeer om te doen een onderwerp volledig en systematisch uit te putten. Hij wandelt vreedzaam rond in de wijdse tuin van de theologie, de exegese en de ascese, en plukt hier en daar een bloem tot hij een bonte ruiker heeft van vrome en vernieuwende inzichten: Kerk en Eucharistie, de kracht en de zwakheid van het Priesterschap, het leven met Christus, het Onze-Vader van de priester, Maria, de Kerk en de priester, Allerheiligen en Allerzielen in de parochie, Pius X en de zielzorg.

P. Fransen



BIJDRAGEN
TIJDSCHRIFT VOOR PHILOSOPHIE EN THEOLOGIE
DEEL ZESTIEN - 1955

JAARINHOUD

DE FRAINE S.J., J.	Quel est le sens exact de la filiation divine dans Ps 2, 7?	349-356
DE LA POTTERIE S.J., I.	De punctuatie en de exegese van Joh 1, 3. 4 in de traditie (*La ponctuation et l'exégèse de Jn 1, 3. 4 dans la tradition*)	117-135
DE LETTER S.J., P.	The meaning of Extreme Unction	258-270
DE RAEDEMAEKER S.J., F.	Kroniek van Thomistische literatuur	179-203
DYKMANS S.J., M.	Een bibliographie van de Nederlandse Spiritualiteit	300-304
HEIJKE C.S.Sp., J.	God in het diepst van de gedachte. De imago-Dei-leer van Sint Augustinus (*La doctrine augustinienne sur l'image de Dieu*)	357-377
HOSTIE S.J., R.	Psychologische Kroniek. Van C. G. Jung tot Erich Neumann	408-414
JORDENS S.J., J.	De godsidee en de verlossingsleer van de Bhagavadgîtâ (*L'idée de Dieu et de la rédemption dans la Bhagavadgîtâ*)	33-52
KNOCKAERT S.J., A.	Verschijningen en private openbaringen (*Erscheinungen und Privatoffenbarungen*)	53-68
KOL S.J., A. VAN	Moraalproblemen: Caritas en humanitas (*Amour de charité et amour de solidarité*)	69-90
KOL S.J., A. VAN	Moraalproblemen: Een nieuwe Moraaltheologie	415-419
KWANT O.E.S.A., R.	De zingedachte van Maurice Merleau-Ponty (*La notion de „sens" dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty*)	1-32



LEEUWEN S.J., A. VAN	Straf- en dwangwetten (*Lois pénales et lois coërcitives*)	233-257
LEEUWEN S.J., A. VAN	Enige aantekeningen over de moraalsystemen (*Die logische Grundlage der Moralsysteme*)	390-407
SMULDERS S.J., P.	De pelgrim naar het Absolute. Eeuwigheidsverlangen en tijdelijke waarden bij Augustinus (*Saint Augustine as a pilgrim towards the Absolute*) . . .	136-155
SUASSO S.J., H.	Een moderne evangelie-exegese: De Emmausgangers	204-207
TRINICK, J.	The structure of the christian Paradise	378-389
VAN BULCK S.J., V.	Kroniek van Godsdienstgeschiedenis	156-178
VAN BULCK S.J., V.	Kroniek van Godsdienstgeschiedenis	279-299
VERMEER S.O.Cist., P.	Is het privilege der Cisterciënserabten om subdiakens en diakens te wijden herroepen?	271-278

BESPROKEN BOEKEN

In dit register zijn alleen opgenomen de titels van de werken welke gerecenseerd werden onder de rubriek BOEKBESPREKINGEN.

ADAM, K., *Der Christus des Glaubens*, p. 212 (Malmberg).
ALBERTZ, M., *Botschaft des Neuen Testaments*, II/1, p. 309 (de la Potterie).
AMSTUTZ, J., *Stufen des Gebets*, p. 447 (Fransen).
ANCIAUX, P., e.a., *„Christo signati"*, p. 213 (Fransen).
ASVELD, P., *La pensée religieuse du jeune Hegel*, p. 332 (Vander Kerken).
AUBERT, R., *La théologie catholique au milieu du XXe siècle*. p. 104 (Malmberg).
AUER, A., *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen nach Erasmus*. p. 218 (Grootens).
AUGUSTIN, Saint, *La Trinité*, I (vert. M. MELLET e.a.), p. 426 (Fransen).
AUGUSTINUS, *Levende Woorden van —* (uitg. A. SIZOO), p. 427 (Jans).
AUGUSTINUS, *Voordrachten . . . 19 November 1954* (W. KOSTER e.a.), p. 428 (Smulders).
AUGSTINUS, *Magister*, III, *Actes*, p. 427 (Leys).
AURELIUS AUGUSTINUS, *Der freie Wille*, p. 426 (Steins Bisschop).

BALTHASAR, H. URS VON. *Le Chrétien et l'angoisse*. (vert. C. CHAMPOLLION), p. 232.
BANNING, W., *Moderne Maatschappijproblemen*, p. 342 (Mulder).
BARTELS, E., *Ludwig Klages*, p. 110 (Poncelet).
BAVEL, T. VAN, *Recherches sur la Christologie de saint Augustin*. p. 429 (Smulders).
BAVINCK, J., *Inleiding tot de Zendingswetenschap*, p. 451 (Druyts).
BEAUDUIN, L., *Mélanges Liturgiques*, p. 101 (De Munter).
BECKER, C., *Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung*. p. 425 (Smulders).
BECKER, Ch., *La nuit pascale*, p. 102.
BERNARD, Cl., *Philosophie. Manuscrit inédit* (uitg. J. CHEVALIER), p. 333 (De Tollenaere).
BERNARD, P., *Le mystère de Marie*, 4e éd., p. 319 (Sträter).
Bernard, Saint — théologien, p. 314 (Smulders).
BEUMER, J., *Theologie als Glaubensverständnis*, p. 94 (Monden).
BEYER, J., *Les Instituts Séculiers*, p. 322 (Rietmeyer).

— *De Seculiere Instituten* (vert. M. van Loosdrecht), p. 322 (Rietmeyer).
Bibliotheca Catholica Neerlandica Impressa, 1500-1727, p. 301 (Dykmans).
Bicknell, E., *Theological Introduction to the 39 Articles, 3. ed.*, p. 329 (Fransen).
Bigo, P., *Marxisme et Humanisme*, p. 342 (Mulder).
Bindschedler, M., *Nietzsche und die poëtische Lüge*, p. 454 (Vander Kerken).
Biot, R., *Mag dat? Gewetensvragen der moderne geneeskunde*, p. 439 (van Kol).
Blanchard, P., *Sainteté Aujourd'hui*, p. 346 (Ploumen).
Blunck, R., *Friedrich Nietzsche, Kindheit und Jugend*, p. 110 (Nota).
Bollnow, O., *Deutsche Existenzphilosophie*, p. 111 (Vander Kerken).
Bonsirven, J., *Epîtres de Saint Jean*, nouv. éd., p. 308 (de la Potterie).
Born, A. van den, *Ezechiël*, p. 420 (De Fraine).
Bornkamm, G., R. Bultmann en K. Schumann, *Die christliche Hoffnung*, p. 447 (Fransen).
Bouquet, A., *Sacred Books of the World*, p. 211 (Van Bulck).
Bouyer, L., *Du Protestantisme à l'Église*, p. 328 (Van Torre).
Braun, F.-M., e.a., *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, p. 213 (Lenaers).
Breton, V.-M., *La communion des saints*, p. 97 (Grootens).
Brinktrine, J., *Die Lehre von Gott*, II, p. 95 (Fransen).
Brockhaus, Der Grosse —, IV, V, p. 116, 348, (Grootens).
Brockmoeller, K., *Christentum am Morgen des Atomzeitalters*, p. 229 (De Raedemaeker).
Brunings, E., e.a., *Psalmen ... ook voor ons?*, p. 102 (Fransen).
Brunner, A., *Eine neue Schöpfung*, p. 97 (Grootens).
Buck, J.-M. de, *Éducateurs à la dérive*, p. 232.
Burn-Murdoch, H., *The Development of the Papacy*, p. 219 (Van Torre).
Busenbender, W., *Der Christ im Anruf der Zeit*, p. 114 (R. L.).
Bussche, H. van den, *Jezus' woorden aan het Afscheidsmaal*, p. 210 (de la Potterie).
Butterfield, H., *Christianity in European History*, p. 323 (Rupert).

Cabaniss, A., *Amalarius of Metz*, p. 438 (Mulders).
Cantinat, J., *Au coeur de notre Rédemption*, p. 114 (Peeters).
Capelle, W., *Geschichte der Philosophie*, I/1, p. 452 (Nota).
Carey, K., *The historic Episcopate in the fullness of the Church*, p. 220 (Van Torre).
Carnap, R., *Einführung in die symbolische Logik*, p. 341 (De Tollenaere).
Catholica, geïll. encyclopedisch vademecum (red. A. Heidt), p. 347 (Grootens).
Centre, An experimental —, 1943-1953, p. 330 (van Doornik).
Cerfaux, L., *De levende stem van het Evangelie*, p. 210 (de la Potterie).
Chang Tienluo, P., *Superiores Regulares et Moniales ipsis subditae*, p. 101.
Church and State through the Centuries (Ehler-Morall), p. 442 (Rupert).
Clercq, V. de, *Ossius of Cordova*, p. 311 (Smulders).
Cohen, E., *Human Behaviour in the Concentration Camp*, p. 344 (Hostie).
Congress, Anglican —, 1954, p. 223 (Fransen).
Connell, Fr., *Outlines of Moral Theology*, p. 214 (van Kol).
Copleston, F., *A History of Philosophy*, III, p. 110 (De Munter).
Coreth, E., *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, p. 333 (van Leeuwen).
Couwenberg, S., *Het particuliere stelsel*, p. 112 (de Bruin).
Crombie, A., *Oxford's Contribution to the Origins of Modern Science*, p. 461.
Cruysberghs, K., *Allerheiligen, Allerzielen*, p. 114 (Fransen).
— *Magnificat, Lezingen voor de Meimaand*, p. 115 (Fransen).
— *Priesteroverwegingen*, p. 464 (Fransen).
— *Thomas a Kempis en de Priester*, p. 114 (Fransen).
Cyclopedia, Lutheran —, (uitg. E. Lueker), p. 104 (Fransen).

Dander, F., *Summarium theol. dogm., De sacramentis*, II, p. 96 (Sträter).
Dawson, Chr., *Europa, Wezen en roeping*, p. 229 (Fimmers).
Defever, J., *La preuve réelle de Dieu, étude critique*, p. 335 (Geurtsen).
Delius, W., *Geschichte der Irischen Kirche*, p. 441 (Rupert).
Dessauer, F., *Auf den Spuren der Unendlichkeit*, p. 459 (De Tollenaere).
Dettloff, W., *Acceptatio divina bei Scotus*, p. 93 (Ploumen).
Devas, Fr., *The law of love*, p. 232 (Grootens).
Dillenberger, J., en C. Welch, *Protestant Christianity*, p. 220 (Fransen).
Dokumente, Päpstliche — zur Ordensreform, (J. Zuercher), p. 441 (J. B.).
Dolch, H., *Kausalität*, p. 338 (De Tollenaere).

Dold, A., *Sursum Corda*, p. 438 (Mulders).
Doncoeur, P., *La Vierge Marie dans notre vie d'hommes*, p. 116.
Doornik, N. van, *Het geloof van de katholiek*, p. 113 (Fransen).
— *We zijn allemaal maar mensen*, p. 113 (Fransen).
Dovey, G., *The Sacrament of Penance*, p. 214 (van Doornik).
Duhamelet, G., *Mère Marie-Xavier Voirin*, p. 232.
Dumont, C.-J., *Les voies de l'unité chrétienne*, p. 97 (Van Torre).
Dupont, J., *Les Béatitudes*, p. 91 (de la Potterie).
Dupré, L., *Het vertrekpunt der marxistische wijsbegeerte*, p. 226 (De Raedemaeker).
Durkin, E., *Theological distinction of sins in the writings of S. Aug.*, p. 92 (Smulders).
Duyckaerts, Fr., *La notion de normal en psychologie clinique*, p. 463 (Kijm).
Dijk, K., *Over de laatste dingen*, III, p. 437 (Leys).

Église, L' — et les Églises, 1054-1954, I, p. 445 (Van Torre).
Église, Une — du silence, Catholiques de Yougoslavie, p. 232.
Einstein, A., *La théorie de la relativité*, p. 340 (De Tollenaere).
Empedocles, *Le poème des purifications* (uitg. J. Zafiropulo), p. 330 (De Raedemaeker).
Enchiridion Biblicum, ed. 2a, p. 424 (de la Potterie).
Encyclopaedie van het Katholicisme, (red. E. Hendrikx e.a.), p. 348 (Grootens).
Études Carmélitaines, XXXIII, *Nos sens et Dieu*, p. 464 (Ploumen).

Fabius herdacht, p. 339.
Fanfani, L., *Manuale theorico-practicum theologiae moralis*, p. 98 (van Kol).
Fernessole, P., *Pie X, Essai historique*, II, p. 103 (Loyens).
Firkel, E., *Schicksalsfragen der Frau*, p. 462 (Snoeck).
Fischer, G., *Johann Michael Sailer und Immanuel Kant*, p. 332 (Vander Kerken).
Fonseca, A. da, *Quaestio synoptica*, p. 421 (Ahsmann).
Foster, J., *Why the Church?*, p. 218 (Van Torre).
Frank, K., *Kernfragen kirchlicher Kunst*, p. 115 (Deblaere).
Fremgen, L., *Offenbarung und Symbol*, p. 96 (Smulders).
Friedländer, P., *Platon*, I, 2. Aufl., p. 224 (Nota).
Fries, A., *Unter dem Namen des Alb. M. überl. mariol. Schriften*, p. 431 (Ploumen).

Gagern, E. von, *Der Mensch als Bild*, p. 461 (Snoeck).
Galama, S., *Het Wijsgerig Onderwijs te Franeker*, p. 226 (Steins Bisschop).
Gallots, G., *La vie du petit saint Placide*, p. 232.
Galot, J., *Le Coeur du Christ*, p. 116.
Ganss, G., *Saint Ignatius' Idea of a Jesuit University*, p. 326 (Dierickx).
Gebsattel, V. von, *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*, p. 343 (Hostie).
Geppert, Th., *Teleologie der menschlichen Gemeinschaft*, p. 319 (Malmberg).
Giese, H., *Die Sexualität des Menschen*, p. 321 (Snoeck).
Gilson, É., en Ph. Boehner, *Geschichte der Christl. Philosophie*[2], II. Lief., p. 224 (Nota).
— *Geschichte der Christl. Philosophie*[2], III. Lief., p. 331 (De Raedemaeker).
God, De Levende —, p. 320 (Fransen).
Goerres, I.-Fr., *Aus der Welt der Heiligen*, p. 327 (Fransen).
Gogol, N., *Méditations sur la divine liturgie*, p. 438 (Mulders).
Gohlke, P., *Aristoteles, Eudemische Ethik*, p. 330 (van Leeuwen).
— *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*, p. 109 (De Munter).
Goldbrunner, J., *Personale Seelsorge*, p. 344 (Snoeck).
Goldschmidt, V., *Le système stoïcien et l'idée de temps*, p. 224 (De Munter).
Grass, H., *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin*, p. 105 (Trooster).
Greenslade, S., *Church and State from Constantine to Theodosius*, p. 324 (Rupert).
Gregory of Nyssa, St., *The Lord's Prayer. The Beatitudes* (H. Graef), p. 313 (Smulders).
Guardini, R., *Wille und Wahrheit*, p. 231 (Grootens).
Guzzo, A., *La philosophie de demain* (vert. M. Roure), p. 334 (van Leeuwen).

Habluetzel, R., *Dialektik und Einbildungskraft*, p. 453 (Vander Kerken).
Hadewijch, *Brieven* (uitg. Van Bladel-Spaapen), p. 443 (Grootens).
Häring, B., *Das Gesetz Christi*, p. 415 (van Kol).
— *Soziologie der Familie*, p. 439 (van Kol).
Hanson, R., *Origen's doctrine of tradition*, p. 310 (Smulders).

HANSTEIN, H., *Kanonisches Eherecht*, p. 216 (J. B.).
HASSELBLATT, D., *Der moderne Mensch und das Christentum*, p. 222 (Fransen).
HEINEN, W., *Fehlformen des Liebesstrebens*, p. 99 (Snoeck).
HENTIG, H. VON, *Die Strafe*, I, p. 228 (Vander Kerken).
HERRLIGKOFFER, K., *Nanga Parbat 1953*, p. 116.
HESCHEL, A., *Man's Quest for God*, p. 113 (Fransen).
HESS, W., *Martin Luther, Eine Einführung in sein Leben*, p. 447 (Fransen).
HEUFELDER, E., *Die evangelischen Räte*, p. 213 (J. B.).
HEUSSI, K., *Geschichte der theologischen Fakultät zu Jena*, p. 218 (Grootens).
HILDEBRANDT, K., *Leibniz und das Reich der Gnade*, p. 226 (Nota).
HIRSCH, E., *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, p. 106 (Fransen).
HOEVER, H., *Der heilige Bernhard*, p. 116.
HOFFMEISTER, J., *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, p. 338 (Steins Bisschop).
HOLLENBACH, J., *Sein und Gewissen*, p. 458 (Geurtsen).
HOLLISTER, J., *The Shi'a of India*, p. 345 (Houben).
HORNSTEIN, X. VON, *Von der Angst unserer Zeit*, p. 112 (R. L.).
HOUTRYVE I. VAN, *S. François de Sales peint par lui-même*, p. 445 (Loyens).
HUBY, J., *L'Évangile et les Évangiles* (uitg. X. LÉON-DUFOUR), p. 308 (de la Potterie).
HUGHES, Ph., *The Reformation in England*, III, p. 444 (Rupert).
HUXLEY, A., *The Doors of Perception*, p. 344 (Hostie).

Information, L' — médicale du public, p. 322 (A. S.).

JAEGER, W., *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, ³I, p. 115.
Jahrbuch für Aesthetik und Allgemeine Kunstwissenschaft, II, p. 460 (Vander Kerken).
Jahrbuch, Kirchl. — für die Evang. Kirche, 1953 (SCHNEIDER-BECKMANN), p. 222 (Fransen).
JANSEN CRON, H., *Ehe und Familie durch Christus*, p. 346 (van Leeuwen).
JANSSENS, L., *Droits personnels et autorité*, p. 460 (Vander Kerken).
JENKINS, D., *Congregationalism, A Restatement*, p. 108 (Fransen).
Jesuiten, Stimmen aus ihren eigenen Reihen (uitg. P. SYRÉ), p. 232 (Grootens).
JOLIVET, R., *De Rosmini à Lachalier*, p. 333 (Steins Bisschop).
Jubileumbundel voor Prof. Kreling, p. 97 (Sträter).
JULIEN-EYMARD d'Angers, *Pascal et ses précurseurs*, p. 452 (De Raedemaeker).
JUNGMANN, J.-A., *Vom Sinn der Messe*, p. 101 (Mulders).

KAMLAH, W., *Der Ruf des Steuermans*, p. 334 (Geurtsen).
KARRER, O., *Augustinus, Das religiöse Leben*, p. 426 (Smulders).
— *Vrouwenadel en Vrouwenleed*, p. 113 (Jansen).
KAULBACH, F., *Philos. Grundlegung zu einer wissenschafttl. Symbolik*, p. 458 (Geurtsen).
KELLER-HUESCHEMENGER, M., *Die Kirche und das Leiden*, p. 320 (Fransen).
KEMP, E., *N. P. Williams*, p. 222 (Fransen).
KEMPF, F., *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III.*, p. 442 (Rupert).
KENNY, J., *Medische praktijk en moraal*, p. 214 (van Kol).
KERKHOFS, J., *Godsdienstpraktijk en sociaal milieu*, p. 230 (Van Torre).
Kerygma und Mythos, III, Gespräch mit der Philosophie, p. 447 (Fransen).
Kirchenlexikon, Evangelisches — (BRUNOTTE-WEBER), 1.-3. Lief., p. 449 (Fransen).
KNAUSS, G., *Gegenstand und Umgreifendes*, p. 341 (De Tollenaere).
Konzil, Das — von Chalkedon (GRILLMEIER-BACHT), III, p. 313 (Malmberg).
KRIMM, H., *Das Diakonische Amt der Kirche*, p. 450 (Fransen).
KÜMMEL W., *Verheissung und Erfüllung*, 2. Aufl., p. 318 (Malmberg).

LACKMANN, M., *Vom Geheimnis der Schöpfung*, p. 435 (Sträter).
LAGRANGE, M.-J., *L'Évangile de Jésus-Christ*, nouv. éd. 1954, p. 91 (de la Potterie).
LAMPEN, W., *Koning Olav*, p. 442 (Grootens).
LANDGRAF, A., *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, III p. 430 (Fransen).
LANG, A., *Fundamentaltheologie*, II, p. 317 (Fransen).
LANZA, A., *Theologia Moralis*, I, p. 98 (van Kol).
LANZA, A., en P. PALAZZINI, *Theologia Moralis, Appendix*, p. 98 (van Kol).
LAURENTIN, R., *Notre Dame et la Messe au service de la paix*, p. 96 (Sträter).
LECLER, J., *Histoire de la Tolérance au siècle de la Réforme*, p. 325 (Fransen).
LEFEBVRE, G., *Prière pure et pureté du coeur*, p. 116.

LEISEGANG, G., *Descartes Dioptrik*, p. 332 (M. D. T.).
Leven in Christus, (o.l.v. M. VAN CASTER en D. VAN FRAUSUM), VII-X, p. 232.
LEVIE, J., *L'évangile araméen de Mt la source de Mc?*, p. 421 (Suasso).
Liberté et vérité, (Université Cath. de Louvain), p. 336 (Geurtsen).
LIPPERT, P., *Liebfrauenminne*, p. 347.
— *Maria* (Ned. vert. D. FOCKEDEY), p. 347.
— *Der Mensch zu Gott, Exerzitienvorträge*, p. 347.
LOWENFELD, M., *The Lowenfeld Mosaic Test*, p. 463 (Poncelet).
LOWRIE, D., *Saint Sergius in Paris*, p. 446 (Fransen).
LUTHER, Martin, *Ausgewählte Werke*, Ergänzungreihe, I, p. 446 (Fransen).

MALEVEZ, L., *Le Message chrétien et le Mythe*, p. 448 (Fransen).
MARC, A., *Dialectique de l'agir*, p. 337 (van Leeuwen).
MARMION, C., *Christus, Ideaal van de priester*, p. 464 (Fransen).
MASURE, E., *Le Passage du visible à l'invisible*, p. 318 (Fransen).
MAUSBACH-ERMECKE, *Katholische Moraltheologie*, II/1, p. 439 (van Kol).
MAYER, S., *Neueste Kirchenrechtssammlung*, I en II, p. 100 (Rietmeyer).
MCCAULEY, L. en E., *The Book of Prayers*, p. 447 (Fransen).
MCDONNELL, E., *The Beguines and Beghards in Medieval Culture*, p. 444 (Achten).
MCNEILL, J., *Modern Christian Movements*, p. 220 (Fransen).
MEINERTZ, M., *Fünfzig Jahre Theologische Revue*, p. 320.
MEINHOLD, P., *Der Katholizismus in Schleswig-Holstein*, p. 103 (Fransen).
MELANCHTON, *Werke*, II/2 (uitg. H. ENGELLAND), p. 105 (J. R.).
MELLER, B., *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly*, p. 432 (Fransen).
MELSEN, A. VAN, *De wijsbegeerte der exacte wetenschap*, p. 459 (Huffer).
Mens en Dier, Bundel opstellen aangeboden aan Prof. Sassen, p. 455 (De Raedemaeker).
MERTON, Th., *Aux sources du silence* (vert. J. STIÉNON DU PRÉ), p. 326.
MEURERS, J., *Das Alter des Universums*, p. 340 (De Tollenaere).
MEYER, H., *Systematische Philosophie*, I, p. 457 (De Tollenaere).
MICHEL, A., *Enfants morts sans baptême*, p. 437 (Fransen).
MICHOTTE, A., *La perception de la causalité*, 2e éd., p. 462 (Poncelet).
MINKOWSKI, E., *La Schizophrénie*, p. 113 (Hostie).
Minor et Doctor, Opstellen rond de Franciscaanse School, p. 315 (Malmberg).
Miscellanea Biblica B. Ubach (uitg. R. DÍAZ), p. 210 en 204 (Suasso).
MITTASCH, A., *Erlösung und Vollendung*, p. 335 (Geurtsen).
MORTIMER, R., *Western Canon Law*, p. 215 (Fransen).
MUELLER, A., *Die Grundkategorien des Lebendigen*, p. 337 (Poncelet).
MUELLER, M., *Die Begegnung im Ewigen*, p. 319 (Fransen).
MÜLLER, M., *Crise de la Métaphysique* (vert. M. ZEMB e.a.), p. 336 (Geurtsen).

NELIS, J., *Daniël*, p. 208 (De Fraine).
NICHOLS, J., *Evanston, An Interpretation*, p. 223 (Fransen).
NIEDERMEYER, A., *Allgemeine Pastoralmedizin*, II, p. 321 (Lenaers).
NIELEN, J., *Gottes Volk und Gottes Sohn*, p. 420 (Suasso).
NIGG, W., *Vom Geheimnis der Mönche*, p. 327 (Fransen).
— *Grosse Heilige*, p. 327 (Fransen).
NOTKER DER DEUTSCHE, *Werke*, III/2, p. 314 (Dykmans).
NYGREN, A., *Das lebendige Wort Gottes*, p. 222 (Fransen).

OCKHAM, William, *Summa Logicae*, Pars 2a et 3a (ed. BOEHNER), p. 452 (De Tollenaere).
O'MEARA, J., *The young Augustine*, p. 428 (Smulders).
OSTERLOH, E., en H. ENGELLAND, *Bibl.-theol. Handwörterbuch*, 10 Lief., p. 105 (Fransen).

PELSTER, F., *Franz Kard. Ehrle, Zur Enzyklika „Aeterni Patris"*, p. 316 (Ploumen).
PHILIPS, G., *Le rôle du laïcat dans l'Église*, p. 101.
PIEPER, J., *La fin des temps* (vert. C. CHAMPOLLION), p. 116.
— *Weistum, Dichtung, Sakrament*, p. 231 (Grootens).
PIEPER, J., en H. RASKOP, *Je crois en Dieu* (vert. A. GUERNE), p. 116.
PILKINGTON, R., *Revelation through Science*, p. 339 (De Raedemaeker).
PLÖCHL, W., *Geschichte des Kirchenrechts*, I, p. 215 (Rietmeyer).

POORTMAN, J., *Ochêma, . . . hylisch pluralisme,* I, p. 459 (Couturier).
PREMM, M., *Katholische Glaubenskunde,* III/1, p. 433 (Fransen).
Prière, La —, p. 232.
PSEUDO-DIONYSIUS, *De kerkelijke rangorde* (vert. J. WYTZES), p. 93 (Smulders).
PUECH, H., en G. QUISPEL, *Op zoek naar het Evang. der Waarheid,* p. 424 (de la Potterie).
PUECH, H., G. QUISPEL en W. VAN UNNIK, *The Jung Codex,* p. 424 (Leys).

RAHNER, K., *Christendom en Kerk in onze tijd* (vert. v. LOODRECHT), p. 434 (Fransen).
— *Schriften zur Theologie,* I, II, p. 434 (Fransen).
RAUMER, K. VON, *Ewiger Friede,* p. 115 (De Pelsemaeker).
REEPER, J. DE, *A Missionary Companion,* p. 101 (Rietmeyer).
REGATILLO, E., en M. ZALBA, *Theologiae Moralis Summa,* 3 dln., p. 98 (van Kol).
RÉGNIER, J., *Le sens du péché,* p. 321 (Loyens).
REHM, B., *Die Pseudoklementinen,* I, *Homilien,* p. 310 (Smulders).
REIDEMEISTER, K., *Geist und Wirklichkeit,* p. 227 (Vander Kerken).
— *Die Unsachlichkeit der Existenzphilosophie,* p. 227 (Vander Kerken).
REYNOLDS, J., *The Evangelicals at Oxford, 1735-1871,* p. 107 (Fransen).
ROBERTS, *Black Popes, Authority, its Use and Abuse,* p. 346 (Fransen).
ROBINSON, Th., en F. HORST, *Die zwölf kleinen Propheten,* p. 306 (De Fraine).
ROCHE, A., *In the track of the Gospel,* p. 441.
RONDET, H., *Un seul corps, un seul esprit,* p. 437 (Smulders).
RONDET, H., e.a., *Saint Augustin parmi nous,* p. 427 (Fransen).
ROSMINI, A., *Anthologie philosophique,* p. 454 (Couturier).
ROWLEY, H., *The Unity of the Bible,* p. 209 (De Fraine).

SAATMAN, J., *Le protestantisme américain,* p. 108 (Fransen).
SAFFREY, H., *S. Thomae super librum de causis expositio,* p. 331 (Steins Bisschop).
Sakrament, Das — der kirchlichen Einheit, p. 329.
SANDERS, O., *Christ Incomparable,* p. 109 (van Doornik).
SCHAMONI, W., *Het werkelijke gezicht der Heiligen,* p. 327 (Fransen).
SCHEEBEN, M.-J., *Handbuch der Kath. Dogmatik,* V/1, 2 (C. FECKES), p. 94, 317 (Fransen).
— *La mère virginiale du Sauveur* (vert. A. KERKVOORDE, p. 116.
SCHIEFFER, Th., *Winfrid-Bonifatius,* p. 217 (Grootens).
SCHILLING, K., *Geschichte der Philosophie,* II, 2. Aufl., p. 225 (Nota).
SCHMID, J. VON, *Grote denkers over staat en recht,* I, p. 339.
SCHMITT, E., *„Leben" in den Weisheitsbüchern,* p. 307 (De Fraine).
SCHNACKENBURG, R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes,* p. 423 (Suasso).
SCHNEIDER, H., *Daniel-Klagelieder-Baruch,* p. 307 (De Fraine).
SCHOONENBERG, P., *Het Geloof van ons Doopsel,* I, p. 434 (Trooster).
SCHRÖDINGER, E., *Science et humanisme* (vert. J. LADRIÈRE), p. 228 (Welten).
SELLERS, R., *The Council of Chalcedon,* p. 314 (Knockaert).
SEMMELROTH, O., *Maria oder Christus?,* p. 319 (Fransen).
SEPPELT, Fr., *Geschichte der Päpste,* I, p. 324 (Rupert).
SILVA-TAROUCA, A., *Die Logik der Angst,* p. 336 (Geurtsen).
SIMEON, P., *Sociologie,* 5e druk, p. 461.
SIPOS, S., *Enchiridion Iuris Canonici,* ed. 6a, p. 440 (Huizing).
Situation (uitg. H. VAN DEN BERG e.a.), I, p. 112.
Spicilegium Historicum C.SS.R., Exerptum, I/1-2, p. 104 (Grootens).
Spiritus et Veritas (AUSEKLIS), p. 92 (de la Potterie).
SPULER, B., en L. FORRER, *Orientalistik,* III, p. 345 (Houben).
Stand, Der gegenwärtige — der Entmyth.-debatte (BARTSCH), p. 448 (Fransen).
STEENBERGHEN, F. VAN, *Epistemologie* (vert. M. VAN LOOSDRECHT), p. 457 (Geurtsen).
STEINBERG, W., *Grundfragen des menschlichen Seins,* p. 111 (Couturier).
Stellvertretung, Die — der Menschheit durch Maria (C. FECKES), p. 437 (Sträter).
STERN, K., *Die Feuerwolke* (vert. E. MAYER), p. 464.
STIERLI, J., e.a., *Cor Salvatoris,* p. 212 (Fransen).
STOLPE, S., *Das Mädchen von Orleans,* p. 102 (Crick).
STORZ, H., *Pius XII., Über den myst. Leib J.C., Über die hl. Liturgie,* p. 116.
STRAUSS, L., *Droit naturel et histoire* (vert. M. NATHAN), p. 338 (De Raedemaeker).
STROBEL, F., *Die Jesuiten und die Schweiz im XIX, Jahrh.,* p. 445 (Rupert).
SUNDKLER, B., *Church of South India,* p. 107 (Fransen).

SUTTER, I. DE, *Inleiding tot het muziekbeluisteren,* II, p. 232.

TESSON, E., *L'Église et la rupture du lien conjugal,* p. 216 (Beyer).
THALHAMMER, D., *Jenseitige Menschen,* 2. Aufl., p. 213 (Beyer).
THOMAS VON AQUIN, *Besondere Gnadengaben* (URS VON BALTHASAR), p. 315 (Malmberg).
THOMAS, P., *Christians and Christianity in India and Pakistan,* p. 323 (Kottaram).
THOMÉ, J., *Es gibt viele Religionen,* p. 212 (Van Bulck).
THORNTON, L., *Confirmation, Its Place in the Baptismal Mystery,* p. 436 (Fransen).
THOULESS, R., *Authority and Freedom,* p. 108 (Hostie).
THURSTON, H., *Ghosts and Poltergeists,* p. 347 (Zwetsloot).
TILLMANN, H., *Papst Innocenz III.,* p. 325 (Rupert).
TOURNIER, P., *Bijbel en geneeskunde,* p. 214 (van Kol).
TRILLHAAS, W., *Das Apostolische Glaubensbekenntnis,* p. 106 (Fransen).
TROISFONTAINES, R., *De l'existence à l'être, la philosophie de G. Marcel,* I. II, p. 455 (Nota).

VANDER VELDT, J., en R. ODENWALD, *Psychiatrie en Katholicisme,* p. 463 (Kijm).
VANDERHOVEN, H., en F. MASAI, *La Règle du Maître,* p. 216 (Smulders).
Verhandlungen der Schelling-Tagung, 1954, p. 453 (Vander Kerken).
VERMEERSCH, A., en I. CREUSEN, *Epitome Iuris Canonici,* VII, p. 100 (Rietmeyer).
VILLEPELET, *La veillée pascale,* p. 102 (van Doornik).
VINCENT, L.-H., en A.-M. STEVE, *Jérusalem de l'Anc. Test.,* I, p. 308 (De Fraine).
VISMANS, Th., *De plaats van de liturgie in het godsdienstig leven,* p. 101 (Mulders).
VISSER 'T HOOFT, W., *Der Sinn des Wortes „Oekumenisch",* p. 447 (Fransen).
VITORIA, Francisco DE, *Comentarios a la IIa-IIae,* VI, p. 316 (Rupert).
VOLK, H., *Schöpfungsglaube und Entwicklung,* p. 320 (P. F.).
VOOGHT, P. DE, *Les Sources de la doctr. chrét. ... 14e-15e siècle,* p. 431 (Ploumen).
VYKOPAL, A., *Jesus Christus, Mittelpunkt der Weltanschauung,* I, p. 345 (Van Bulck).

WAACH, H., *Theresia von Avila, Leben und Werk,* p. 327 (Fransen).
WALTERSCHEID, J., *Das Leben Jesu nach den neutest. Apokryphen,* p. 116.
WELIE, F. VAN, *Canoniek Huwelijksrecht,* p. 440 (Van Driessche).
WELLENS, St., *La Société des Missionnaires d'Afrique,* p. 441 (J. H.).
WELLNITZ, K., *Kombinatorik, Einführung und Beispiele,* p. 461 (Huffer).
— *Wahrscheinlichkeitsrechnung,* p. 461 (Huffer).
WESTEINDE, J. VAN 'T, *De moderne Theologie over het Misoffer,* p. 95 (Menden).
WICKI, N., *Die Lehre von der himml. Seligkeit ... mittelalt. Schol.,* p. 431 (Ploumen).
WILLWOLL, A., *Seele und Geist,* p. 111 (Poncelet).
WOLF, E., *Peregrinatio, Studien zur ref. Theologie,* p. 221 (Fransen).
Woordenboek, Bijbels —, 2e dr., Afl. I, p. 305 (Volckaert).
Woordenboek, Encyclopedisch Kerkelijk —, p. 116 (Grootens).
Woordenboek, Theologisch — (red. H. BRINK), afl. 4, p. 211 (Fransen).
Wort, Vom — des Lebens, Festschrift für Max Meinertz, p. 422 (Ahsmann).
WRIGHT, C., *The Beginnings of Unitarianism in America,* p. 451 (Fransen).
WUNDT, M., *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles,* p. 109 (De Munter).

XIBERTA, B., *El Yo de Jesucristo,* p. 435 (Sträter).

ZIEGLER, J., *Septuaginta, XVI 2, Susanna-Daniel-Bel et Draco,* p. 208 (De Fraine).
ZIMMERMANN, W., *Evolution, Geschichte,* p. 339 (Raignier).
ZÜRCHER, J., *Das Corpus Academicum,* p. 330 (Steins Bisschop).
— *Lexicon Academicum,* p. 330 (Steins Bisschop).
ZULLIGER, H., *Umgang mit dem kindlichen Gewissen,* p. 228 (Snoeck).
ZWETSLOOT, H., *Friedrich Spee und die Hexenprozesse,* p. 102 (Rupert).

